Profetismo en Israel

José Luis Sicre



verbo divino

José Luis Sicre

Profetismo en Israel

El Profeta. Los Profetas. El Mensaje

CUARTA EDICIÓN



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1998

4ª edición

Cubierta: *Isaías* de Miguel Angel. Capilla Sixtina. Vaticano.

Larraona, Pamplona. Impresión: Gráficas Lizarra, S.L., Estella (Navarra).
Depósito Legal: NA. 2.186-1998

ISBN 84-7151-780-9

Contenido

II
LOS PROFETAS

III
EL MENSAJE

Abreviaturas de revistas y colecciones

AASOR	= *Annual of the American Schools of Oriental Research*
AB	= *Anchor Bible*
AfO	= «Archiv für Orientforschung»
AION	= «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli»
AJSL	= «American Journal of Semitic Languages and Literatures»
ALBO	= *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*
ANET	= *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, ed. por J. B. Pritchard.
AnB	= *Analecta Biblica*
Ang	= «Angelicum»
AngThR	= «Anglican Theological Review»
Ant	= «Antonianum»
AOAT	= *Altes Orient und Altes Testament*
AOF	= *Altorientalische Forschungen*
ArOr	= «Archiv Orientální»
ASTI	= «Annual of the Swedish Theological Institute»
ATANT	= *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*
ATD	= *Das Alte Testament Deutsch*
ATR	= «Anglican Theological Review»
AUSS	= *Andrews University Seminary Studies*
BA	= «The Biblical Archeologist»
BAC	= *Biblioteca de Autores Cristianos*
BASOR	= «Bulletin of the American Schools of Oriental Research»
BBB	= *Bonner Biblische Beiträge*
BETL	= *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*
Bib	= «Biblica»
BibOr	= «Bibbia e Oriente»
Bijdr	= «Bijdragen»
BiKi	= «Bibel und Kirche»
BiLeb	= «Bibel und Leben»
BJ	= *Biblia de Jerusalén*
BJRL	= «Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester»
BK	= *Biblischer Kommentar*
BN	= «Biblische Notizen»
BSt	= «Biblische Studien»
BibTB	= «Biblical Theological Bulletin»

Burg = «Burgense»
BWANT = *Beiträge zur Wissenschat vom Alten und Neuen Testament*
BWAT = *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*
BZ = «Biblische Zeitschrift»
BZAW = *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*

CAB = *Cahiers d'Archéologie Biblique*
CBOT = *Coniectanea Biblica, Old Testament Series*
CBQ = «The Catholic Biblical Quarterly»
ChQR = « The Church Quarterly Review»
CiTom = «Ciencia Tomista»
CRB = *Cahiers de la Revue Biblique*
CuadT = «Cuadernos Teológicos»
CuBíb = «Cultura Bíblica»
CV = «Communio Viatorum»

DBS = *Dictionnaire de la Bible. Supplément*
DThom = «Divus Thomas»
DTMAT = E. Jenni / C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del AT*
DTT = «Dansk Teologisk Tidsskrift»

EB = *Etudes Bibliques*
EHAT = *Exegetische Handkommentar zum Alten Testament*
EHPR = «Études d'Histoire et de Philosophie Religieuse»
EI = «Eretz Israel»
EphMar = «Ephemerides Mariologicae»
ERE = *Encyclopedia of Religion and Ethics*
EstAgust = «Estudios Agustinianos»
EstBíb = «Estudios Bíblicos»
EstEcl = «Estudios Eclesiásticos»
EstFranc = «Estudios Franciscanos»
ET = «Expository Times»
ETL = «Ephemerides Theologicae Lovanienses»
ETR = «Études Théologiques et Religieuses»
EvTh = «Evangelische Theologie»

FF = *Forschungen und Forschritte*
FRLANT = *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*
Fs. = *Festschrift*
FThS = *Freiburger Theologische Studien*
FzB = *Forschung zur Bibel*

GTT = «Gereformeerd Theologisch Tijdschrift»

HAT = *Handkommentar zum Alten Testament*
HTR = «The Harvard Theological Review»
HDR = *Harvard Dissertations in Religion*
HJ = «The Heythrop Journal»

HSAT = *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*
HSM = *Harvard Semitic Monographs*
HUCA = «Hebrew Union College Annual»

IB = The *Interpreter's Bible*
ICC = *The International Critical Commentary*
IDB = *The Interpreter's Dictionary of the Bible*
IEJ = «Israel Exploration Journal»
Interpr = «Interpretation»
IrTQ = «The Irish Theological Quarterly»
IZBG = «Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete»

JA = «Journal Asiatique»
JANES = «Journal of the American Near Eastern Society»
JAOS = «Journal of the American Oriental Society»
JBL = «Journal of Biblical Literature»
JCS = «Journal of Cuneiform Studies»
JEA = «The Journal of Egyptian Archeology»
JEOL = *Jaarbericht van het Vooraziatisch Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux*
JJS = «The Journal of Jewish Studies»
JNES = «The Journal of Near Eastern Studies»
JNSL = «Journal of Northwest Semitic Languages»
JQR = «The Jewish Quarterly Review»
JR = «The Journal of Religion»
JRAS = «The Journal of the Royal Asiatic Society»
JSOT = «Journal for the Study of the Old Testament»
JSS = «The Journal of Semitic Studies»
JTS = «The Journal of Theological Studies»
Jud = «Judaica»

KAT = *Kommentar zum Alten Testament*
KHK = *Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament*
KuD = «Kerygma und Dogma»

LASBF = *Liber Annuus Studi Biblici Franciscani*
LLS = L. Alonso Schökel, *Los libros sagrados*
LuVit = «Lumen» (Vitoria)

MAOG = «Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft»
MDOG = «Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft»
MGWJ = «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums»
MVÄG = «Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft»

NBE = *Nueva Biblia Española*
NedTTs = «Nederlands Theologisch Tijdschrift»
NKZ = «Neue Kirchliche Zeitschrift»
NRT = «Nouvelle Revue Théologique»

OBO = *Orbis Biblicus et Orientalis*

OLZ = «Orientalistische Literaturzeitung»
Or = «Orientalia»
OrAnt = «Oriens Antiquus»
OTL = *Old Testament Library*
OTS = *Oudtestamentische Studiën*
OTWSA = *Oud-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika*

PEQ = «Palestine Exploration Quarterly»
PJB = «Palästinajahrbuch»

RA = «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale»
RAI = *Rencontre Assyriologique Internationale*
RB = «Revue Biblique»
RBibIt = «Rivista Biblica Italiana»
RestQ = «Restoration Quarterly»
RevThom = «Revue Thomiste»
RHPR = «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses»
RHR = «Revue d'Histoire des Religions»
RicBR = «Ricerche Bibliche e Religiose»
RivBib = «Rivista Biblica»
RScRel = «Recherches de Science Religieuse»
RTL = «Revue Théologique de Louvain»
RTPh = «Revue de Théologie et de Philosophie»

SAO = *La sabiduría del Antiguo Oriente* (ed. por J. B. Pritchard)
SBB = *Stuttgarter Biblische Beiträge*
SBL = *Society of Biblical Literature*
SBS = *Stuttgarter Bibel-Studien*
SBT = *Studies in Biblical Theology*
ScEsp = «Science et Esprit»
ScotJT = «Scottish Journal of Theology»
SEÅ = «Svensk Exegetisk Årsbok»
Sem = «Semitica»
ST = «Studia Theologica»
StLeg = «Studium Legionense»
StUNT = *Studien zur Umwelt des Neuen Testaments*
SVT = *Supplements to Vetus Testamentum*

THAT = *Theologisches Handwörterbuch zum AT*
ThBü = *Theologische Bücherei*
ThRu = «Theologische Rundschau»
ThViat = «Theologia Viatorum»
ThWNT = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
TLZ = «Theologische Literaturzeitung»
TrTZ = «Trierer Theologische Zeitschrift»
TS = «Theological Studies»
TüTQ = «Tübinger Theologische Quartalschrift»
TVid = «Teología y Vida»
TWAT = *Theologisches Wörterbuch zum AT*
TZ = «Theologische Zeitschrift»

UF = *Ugarit Forschungen*

UUÅ = *Uppsala Universitets Årsskrift*

VD = «Verbum Domini»
VF = «Verkündigung und Forschung»
VT = «Vetus Testamentum»

WMANT = *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*
WuD = «Wort und Dienst»
WW = «Wissenschaft und Weisheit»
WZKM = «Wissenschaftliche Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes»

ZA = «Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie»
ZAW = «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft»
ZDMG = «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft»
ZDPV = «Zeitschrift der Deutschen Palästinavereins»
ZNW = «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft»
ZTK = «Zeitschrift für Theologie und Kirche»
ZWTh = «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie»

Presentación

Pocos kilómetros al sur de Haifa, escondido en la foresta del Carmelo, se halla un kibutz de cuyo nombre no puedo acordarme. Lo visité el año pasado, con un grupo de jesuitas italianos. En aquel ambiente extraordinariamente amable y acogedor, al entrar en la sinagoga percibí más claro que nunca algo que tenemos muy sabido: para los israelitas, todo lo que nosotros llamamos «Antiguo Testamento» es importante. Pero hay libros y libros. En el puesto de honor, la Torá, el Pentateuco, con su estuche magníficamente trabajado. En el centro, en un puesto importante, pero secundario, los otros libros.

Esta imagen me vino enseguida a la mente leyendo hace poco un artículo de Deist, en el que afirma que la importancia excepcional de los profetas es un hecho típicamente cristiano. Y aduce, para demostrarlo, una sencilla estadística comparativa de las citas de los libros proféticos en la Misná y en el Nuevo Testamento. El 67% de las citas de la Misná se refieren al Pentateuco; en el Nuevo Testamento baja al 32%. En cambio, mientras las citas de los profetas en la Misná sólo representan un 11%, en el Nuevo Testamento constituyen un 34%. Dicho de otra forma, en la Misná, a cada cita de los profetas corresponden seis de la Torá. En el Nuevo Testamento tenemos una proporción de uno a uno.

Esto pone en tela de juicio la valoración excesiva que a veces se ha hecho de los profetas dentro de la tradición bíblica. Al mismo tiempo, confirma la importancia capital que tuvieron para los cristianos desde sus mismos orígenes.

Aunque los numerosos estudios sobre el tema demuestran el interés que se sigue concediendo a los profetas dentro del Antiguo Testamento, no existe unanimidad a la hora de definir a estos personajes. No debe extrañarnos, porque el movimiento profético engloba a las personas más distintas y en épocas muy diversas.

Este libro pretende ayudar a abrirse paso en este mundo tan complejo. La primera parte es un acercamiento a la figura del

profeta, en la que debemos tener en cuenta aspectos muy distintos. La segunda traza la historia del movimiento profético en Israel. La tercera entresaca una serie de temas del mensaje de los profetas para que advirtamos su actualidad.

Cuando me encargaron esta obra, acepté el compromiso con la condición de que no fuese una simple obra de divulgación. Desde este punto de vista ya había publicado anteriormente *Los profetas de Israel y su mensaje*, en Ediciones Cristiandad. En cierto modo, este libro es una ampliación y fundamentación de lo que allí digo. He procurado usar un estilo asequible, sin excluir a veces análisis más detallados. Al mismo tiempo, pretendo informar sobre los puntos de vista modernos a propósito de estas cuestiones. Al no especialista le extrañará –quizá incluso le moleste– la abundancia de bibliografía citada. El especialista advertirá que son más los títulos y autores que quedan sin citar. Es imposible tenerlo todo presente. Lo único que puedo aconsejar al lector es que salte tranquilamente lo que le aburra, y no se asuste por las notas a pie de página.

Granada, junio de 1991

I

EL PROFETA

Esta primera parte pretende acercar a la figura del profeta enfocándolo desde distintas perspectivas. Parto de un dato que a veces no se valora suficientemente: la antigua relación entre adivinación y profecía. En el ámbito del enigma del presente y de la preocupación por el futuro –típico de las prácticas adivinatorias– es donde entronca humanamente la profecía. El estudio de sus semejanzas y diferencias ayuda a comprender la peculiaridad de la profecía bíblica y la evolución que fue experimentando. El capítulo es largo, pero bastante ameno.

A continuación me centro en los mediadores, esos personajes a los que, según la tradición bíblica, Dios concede el conocimiento de lo oculto o elige para transmitir su palabra: ángel del Señor, sacerdotes, y diversos tipos de profetas.

Los capítulos tercero y cuarto se fijan en las relaciones entre Dios y el profeta. Comienzo por lo más externo, la forma en que Dios se les comunica, a través de visiones y palabras. Pero esta relación es más profunda, como revelan los relatos de vocación y las crisis religiosas que pueden padecer los protagonistas.

Esencial para entender a estos hombres es también su relación ambivalente con la sociedad, que tanto les aporta, pero que tanto los persigue. Es el tema del capítulo quinto.

Finalmente, los tres últimos capítulos estudian la forma de transmisión del mensaje: la palabra hablada, las acciones simbólicas y la palabra escrita.

En resumen, esta primera parte contempla al profeta desde una perspectiva humana, divina, personal, social y literaria. Todos estos factores me parecen esenciales.

1
Adivinación y profecía

Hay algo que une a los periódicos y revistas de las ideologías más dispares: el horóscopo. En doce constelaciones y cuatro apartados (amor, trabajo, salud, dinero) se esboza el futuro inmediato de los pobres mortales. Casi nadie se lo cree. Pero muchos lo leen. Porque trata una de las cosas más apasionantes para el ser humano: su futuro, ese futuro hecho de sueños e incertidumbres, de planes grandiosos o pequeñas esperanzas y proyectos. ¿Qué irá tejiendo la revuelta madeja de la vida? ¿Quién conoce nuestro destino?

También el presente nos agobia a veces con su inseguridad y los problemas que nos plantea. ¿Qué es lo más adecuado en este momento? ¿Qué debo hacer? En una época como la nuestra se aceptan la ignorancia y la duda; o se recurre, cuando es posible, a soluciones lógicas y técnicas. Los generales romanos consultaban las entrañas de las víctimas antes de entrar en batalla. Para el desembarco en Normandía, los «adivinos» del momento fueron los meteorólogos; de su informe dependía la elección del momento. Saúl fue elegido rey –según una tradición– echándolo a suerte. Ahora se eligen presidentes de gobierno echando papeletas en las urnas. La tierra de Israel se distribuyó entre las tribus por sorteo. Los conflictos territoriales se resuelven ahora a base de discusiones parlamentarias, manifestaciones y cortes de carretera.

Nuestro mundo y nuestra cultura han cambiado profundamente en los últimos siglos. Pero esto no debe impedirnos comprender la mentalidad del hombre antiguo, todavía bastante parecida a la de algunos de nuestros contemporáneos. Mucha gente no es capaz de enfrentarse con actitud lógica y científica –también fría y descarnada– a las incertidumbres de la vida. Se busca ayuda en un mundo distinto, el de los dioses, los espíritus, los astros, o el destino. En el mundo entorno del antiguo Israel, las religiones estaban ya bien organizadas y difundidas por aquella época, y, aunque a veces se recurre a los espíritus de

los antepasados, se cree que son los dioses los que pueden transmitir la información deseada. Pero, ¿estarán dispuestos a revelar sus conocimientos?

1. Los dioses y la adivinación

La mayoría de los hombres antiguos firmaría las palabras que pone Heródoto en boca de Ciro: «Los dioses velan por mí y me predicen todo lo que contra mí se cierne» [1]. O, como parece pensar el mismo Heródoto: «Cabe deducir que, cuando sobre una ciudad o una nación van a abatirse grandes calamidades, la divinidad suele presagiarlas con antelación» [2]. En el fondo, esta idea no difiere nada de lo que comenta el mismo Dios antes de destruir Sodoma y Gomorra: «¿Puedo ocultarle a Abrahán lo que pienso hacer?» (Gn 18,17). O lo que se indica de pasada en el libro de Amós: «No hará cosa el Señor sin revelar su plan a sus siervos los profetas» (Am 3,7). La vida puede deparar muchos sufrimientos y lágrimas, pero los dioses, que todo lo saben, están dispuestos a evitarnos mayores males si nos preocupamos de consultarlos, e incluso es posible que se adelanten a hacerlo.

Incluso en una mentalidad como la griega, donde Zeus siempre está celoso de los hombres, habrá al menos otro dios dispuesto a conceder a los mortales el don de la adivinación. Esta es la idea formulada genialmente por Esquilo en un pasaje del *Prometeo encadenado*, que constituye, al mismo tiempo, una curiosa enumeración de las prácticas adivinatorias más diversas. Entre los dones que el dios se gloría de haber concedido a los hombres, después de la medicina, se encuentran: «Clasifiqué las muchas formas de adivinación y fui el primero en discernir la parte de cada sueño que ha de ocurrir en la realidad. Les di a conocer los sonidos que encierran presagios de difícil interpretación y los pronósticos contenidos en los encuentros por los caminos. Definí con exactitud el vuelo de las aves rapaces; cuáles son favorables por naturaleza y cuáles siniestros; qué clase de vida tiene cada una, cuáles son sus odios, sus amores y compañías, la tersura de sus entrañas y qué color debe tener la bilis para que sea grata a los dioses, y la varia belleza del glóbulo hepático. Encaminé a los mortales a un arte en el que es

[1] *Historia*, I, 209,4. Aconsejo la excelente edición castellana de Carlos Schrader, publicada por Gredos en cinco volúmenes (Madrid 1977 a 1989).

[2] VI, 27,1.

difícil formular presagios, cuando puse al fuego los miembros cubiertos de grasa y el largo lomo. Hice que vieran con claridad las señales que encierran las llamas, que antes estaban sin luz para ellos. Tal fue mi obra». [3]

Lo anterior es formulación poética y mítica del don divino de la adivinación. Cabe otra presentación más filosófica y cotidiana, compartida quizá por mayor número de personas. En la antigüedad, quienes mejor formularon este punto de vista fueron los estoicos. Cicerón expone su mentalidad de la forma siguiente: «Si hay dioses y éstos no hacen conocer lo venidero a los hombres, o no aman a los hombres, o ellos mismos ignoran lo futuro, o consideran que el conocimiento de lo venidero no nos interesa, o creen que no es propio de la majestad divina anunciarnos las cosas que han de suceder, o, en último caso, los mismos dioses no pueden comunicarnos este conocimiento. Pero nos aman, son benéficos y generosos con nosotros; no pueden ignorar lo que está decretado según sus propios designios; saben que nos interesa el porvenir, y que nuestra prudencia aumenta en proporción de este conocimiento; no pueden considerar estas advertencias impropias de su majestad, porque nada hay superior a la benevolencia, ni tampoco pueden ignorar lo venidero. Si no existen dioses, no hay señales de lo futuro: pero existen dioses; luego nos instruyen de lo venidero» [4].

El mismo Cicerón se encarga de refutar la teoría estoica. Para él, «es dudoso y discutible» que los dioses se preocupen por los hombres y sean benévolos con ellos; por otra parte, muchas personas niegan que todo lo hayan establecido los dioses inmortales y puedan modificarlo a conveniencia del hombre [5].

Sin embargo, por más razón que lleve Cicerón, gran cantidad de gente estaba convencida en la antigüedad –y desde tiempos ancestrales– de que los dioses o los espíritus están dispuestos a revelarnos el futuro o resolver nuestros problemas presentes.

[3] Esquilo, *Prometeo encadenado*, 484-500 (traducción de B. Perea Morales).

[4] Cicerón, *De la adivinación*, libro I, 38. Sobre el tema vuelve en los nn. 49, 51, 55ss.

[5] Libro II, 49ss. A continuación examina detenidamente las dos formas de adivinación natural, los vaticinios y los sueños, para demostrar su falsedad.

2. Adivinación y magia

Surge así una de las actividades más antiguas y misteriosas: la adivinación, que en sus comienzos estaba estrechamente vinculada a la magia. De hecho, lo importante no era sólo conocer el futuro, sino también modificarlo en caso necesario. Cuando el rey Ocozías de Israel envía a consultar al dios Belzebú de Ecrón, no le interesa obtener un simple diagnóstico médico; en el fondo de la consulta late el deseo de que el dios cananeo le conceda la salud. Esta relación entre adivinación y magia la ha formulado muy bien Lucano en la petición que pone en boca de Sexto, el hijo de Pompeyo, cuando va a consultar a la nigromante: «Tú que puedes descubrir a los pueblos sus destinos y desviar de su curso los acontecimientos futuros...». Lo que posee no es sólo conocimiento del futuro, sino también poder de cambiarlo. Por eso, termina pidiéndole: «arranca a la suerte el derecho de abatirse sobre mí súbita e imprevistamente» [6]. Episodios como éstos, de los que existen numerosos paralelos, demuestran la estrecha relación entre adivinación y magia. Mago y adivino, como afirma Nilsson, eran un mismo personaje en la antigüedad [7]. Incluso en tiempos posteriores, el profeta hebreo mostrará a veces claros rasgos mágicos.

3. Las formas de adivinación

La palabra latina «divinatio» hace referencia al mundo sublime de lo «divino». La equivalente griega, «mantiké», resulta más neutral. Hace poco más de veinte siglos, Cicerón distinguía dos formas de adivinación, la artificial y la natural [8]. A finales del siglo pasado, Bouchet-Leclercq, en su impresionante estudio sobre la adivinación en la antigüedad [9], usa una terminología algo distinta, distinguiendo entre la adivinación inductiva o técnica y la intuitiva o natural. A continuación expondré los distintos métodos, prestando especial atención a las tradiciones bíblicas [10].

[6] Lucano, *La Farsalia*, VI, 590-600 (traducción de V. Herrero Llorente).

[7] *Geschichte der griechischen Religion* (Munich 1941) I, 152ss.

[8] «Existen dos géneros de adivinación: uno artificial y otro natural. ¿Qué pueblo, qué ciudad hay que no admita, bien las adivinaciones artificiales, que consisten en el examen de las entrañas de las víctimas, en la interpretación de los prodigios, de los rayos, de los augurios, de la astrología, o bien la adivinación natural, que comprende los sueños y vaticinios?» (Libro I, 6).

[9] A. Bouchet-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vols. (París 1879-1892).

[10] Sobre el tema, véase A. Barucq, *Oracle et divination*, en DBS VI (1960) 752-88; A. Boissier, *Choix des textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, I-II (París 1905-1906); Id., *Mantique babylonienne et mantique hittite* (París 1935); A. Caquot / M. Leibovici, *La divination*, 2 vols. (París 1968); G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens* (París 1940); J. Döller, *Die Wahrsagerei im Alten Testament* (Münster in Westfalia 1923) [ofrece una visión de conjunto muy buena, especialmente para lo que llamamos adivinación inductiva]; O. Eissfeldt, *Wahrsagung im Alten Testament*, en *La divination*, 141-6; O. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el Antiguo Testamento* (Madrid 1971) [excelente estudio, con gran cantidad de material oracular de los ámbitos egipcio, mesopotámico e hitita, y abundante bibliografía]; A. Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites* (Londres 1938); Id., *Prophetie et divination chez les Semites* (París 1950); A. Jirku, *Mantik in Altisrael*, en *Von Jerusalem nach Ugarit. Gesammelte Schriften* (Graz 1966) 109-62 [este trabajo de Jirku es de 1913]; F. Schmidtke, *Träume, Orakel und Totengeister als Künder der Zukunft in Israel und Babylonien*: BZ 11 (1967) 240-6.

3.1. *La adivinación inductiva*

Utiliza una gran variedad de recursos, que podemos catalogar de la forma siguiente.

a) *A partir de la observación de la naturaleza*

La observación de los cuerpos celestes (astrología) y de los fenómenos atmosféricos (aeromancia) es de los procedimientos más conocidos en todas las culturas para adivinar el futuro. Se basa en la estrecha relación que imagina entre el cielo y la tierra; lo que sucede en la tierra es presagiado en el cielo.

Entre los cuerpos celestes, el que atrae más la atención es la luna –entre otras cosas, porque es la más fácil de examinar–. Estudiando su posición con respecto al sol, los planetas y ciertas estrellas fijas, observando sus fases, se sentían capacitados para adivinar innumerables problemas y conflictos nacionales, internacionales y personales. Pero también los demás planetas y estrellas, o el conjunto del cielo, eran estudiados y fijados como en una moderna carta astral.

El Antiguo Testamento habla de estos astrólogos babilonios. En Is 47,13, cuando el poeta anuncia la gran catástrofe que se avecina sobre Babilonia, le dice irónicamente:

> «... que se levanten y te salven los que estudian [11] el cielo, los que observan las estrellas, los que pronostican cada mes lo que va a suceder».

[11] Literalmente sería «los que rompen» o «dividen» el cielo, repartiéndolo en diversos ámbitos, como se hace en las cartas astrales. Otros, como la NBE, interpretan «los que conjuran el cielo».

En cuanto a los fenómenos atmosféricos, se tenían sobre todo en cuenta el color de las nubes, especialmente de las que se reúnen en torno al sol, su forma y parecido con ciertos objetos y animales. También el número de truenos y relámpagos podían ayudar a descubrir el futuro. En Mesopotamia, los movimientos de las estrellas fugaces eran interpretados de forma favorable, si iban de derecha a izquierda, o desfavorable, si iban de izquierda a derecha [12].

Hay otra forma menos conocida de investigar el futuro a través de la naturaleza. Me refiero al murmullo del viento en la copa de los árboles. En 2 Sm 5,24 encontramos esta curiosa tradición. David, antes de una de sus batallas con los filisteos, consulta a Dios, que le responde:

> «No ataques. Rodéales por detrás, y luego los atacas frente a las moreras. Cuando sientas rumor de pasos [13] en la copa de las moreras, lánzate al ataque, porque entonces el Señor sale delante de ti a derrotar al ejército filisteo».

Como indico en la nota a la traducción, la frase más interesante para nosotros se presta a diversas interpretaciones. David escuchará algo en la copa de las moreras. No queda claro si oye un rumor, gritos, pasos de alguien que se acerca. Lo importante es que algo se revela en la copa de los árboles, y es posible conocerlo escuchando su rumor. Esta idea, que a algunos puede parecer descabellada, encuentra su confirmación en el célebre oráculo de Dodona, el más antiguo de la vieja Grecia [14]. Escribe Hesíodo:

> «Existe una región de Helopia, rica en campos de trigo y de bellas

[12] Ver García de la Fuente, *La búsqueda de Dios*, 116 y la nota 252 de la p. 142.

[13] El texto hebreo es difícil de entender. Literalmente, sería: «cuando oigas el rumor de [la] entrada/avance en la copa de las moreras». El Targum, con un pequeño cambio, interpreta «rumor de gritos», que podríamos traducir simplemente por «gritos», «clamor». La traducción de la NBE sigue la propuesta de leer *ṣeʿadîm*, «pasos», en vez de *ṣeʿadâ*.

[14] «Los testimonios arqueológicos sugieren que Dodona estuvo poblada ya en los comienzos de la Edad del Bronce y, en Homero, el oráculo de Dodona era el santuario oracular por excelencia (cf. *Ilíada*, XVI, 233; *Odisea*, XIV, 327 y XIX, 296). Las fuentes clásicas son unánimes en afirmar la antigüedad del oráculo. Cf. Esquilo, *Suplicantes*, 249ss; Platón, *Fedro*, 275b; Aristóteles, *Meteorología*, I, 14, 352a; Estrabón, VII, 7,10; IX, 2, 4; Dionisio de Halicarnaso, I,18» (C. Schrader, nota 219 al Libro II de la *Historia* de Heródoto). En la *Ilíada*, XVI, 235-7 se dice que el santuario tenía un personal cualificado: «los Selos, tus intérpretes, que sus pies no lavan y sus yacijas tienden en el suelo». Probablemente se trata de un grupo de sacerdotes de vida ascética. Se refieren a ellos Sófocles en *Las Traquinias*, 1166 y Eurípides en un fragmento del *Erecteo* (fr. 355).

> praderas, rica en ovejas y en bueyes de corvas patas. Habitan en ella hombres ricos en corderos, ricos en bueyes, muchos, infinitos, razas de mortales hombres. Allí, en sus confines, ha sido fundada una ciudad, Dodona. *Zeus la amó y quiso que su oráculo fuese honrado por los hombres y estuviese situado en el tronco de una encina. De él sacan los mortales todos sus oráculos, todo el que allí llega y pregunta al dios inmortal* y el que, portando dones, llega con buenos augurios» [15].

Según algunos, un puesto parecido ocuparía dentro de la tradición bíblica la encina de Moré (Gn 12,6s; Dt 11,30), que claramente debemos identificar con la «encina de los adivinos» (Jue 9,37). El hecho de que Dios se aparezca allí a Abrahán y le hable (Gn 12,6-7) confirmaría esta opinión. Pero no poseemos más datos sobre ella.

b) A partir de la observación de los animales

Nueve años de guerra son muchos años, incluso para los valientes argivos sitiadores de Troya. Basta un pequeño momento de desánimo en Agamenón para que todos estén dispuestos a embarcarse de vuelta a la patria, sin conquistar la ciudad ni recuperar a Helena. La decisión habría sido funesta, entre otras cosas porque la *Ilíada* terminaría en el canto segundo. Hay que animar a los soldados a seguir combatiendo. Y lo consigue Odiseo, contando a la tropa un prodigio que había presenciado antes de comenzar la guerra, mientras ofrecía un sacrificio debajo de un hermoso plátano:

> «Una serpiente de encarnado lomo, espantosa... saltando de debajo del altar, al plátano lanzóse. Y allí, en lo más alto de una rama, agazapados bajo unas hojas, había ocho infelices polluelos, crías de un gorrión; con la madre hacían un grupo de nueve. Allí íbalos la serpiente devorándolos (...)».

Después de este prodigio, el adivino Calcante explica que «así como esa sierpe devoró a los gorriatos y a la propia madre (ocho en total, que hacían con la madre un grupo de nueve), así nosotros allí lucharemos a lo largo de otros tantos años, pero al décimo año tomaremos la ciudad de anchas calles» [16].

Siglos más tarde, las serpientes también significan un presagio para Creso. Aunque la guerra con Ciro no caminaba según sus deseos, estaba convencido de que éste no se atrevería a

[15] Hesíodo, fragmento 240 (traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez). El subrayado, lógicamente, es mío.

[16] *Ilíada*, II, 305-330 (traducción de A. López Eire).

atacar Sardes. «Mientras Creso se hacía estas previsiones, todos los suburbios de Sardes se llenaron de serpientes. Y, a su aparición, los caballos dejaban de pacer en sus pastizales y se lanzaban en su persecución para devorarlas. Creso, al verlo, creyó, como así era, que se trataba de un presagio. Y, sin demora, despachó emisarios a los exegetas de Telmeso» [17]. De poco le sirvió, porque antes de su vuelta ya había caído en manos de Ciro. Pero los «exegetas» respondieron que «era de esperar el ataque contra el territorio de Creso de un ejército extranjero ... alegando que la serpiente es hija de la tierra y el caballo el enemigo que venía de fuera» [18].

El comportamiento o los movimientos de los animales también se usan con frecuencia para adivinar. En 1 Sm 6 se cuenta un episodio curioso en este sentido. Los filisteos, después de haberse apoderado del arca, no saben qué hacer con ella. No para de provocarles desgracias y epidemias. Los sacerdotes y adivinos sospechan que la culpa de todo la tiene Yahvé, el dios de los hebreos, a quien pertenece el arca. Pero no están seguros. Y aconsejan lo siguiente: «Haced un carro nuevo, tomad dos vacas que estén criando y nunca hayan llevado el yugo, y uncidlas al carro, dejando los terneros encerrados en el establo. Después tomad el arca de Dios y colocadla en el carro (...). Observadlo bien: si tira hacia su territorio y sube a Casalsol, es que ese Dios nos ha causado esta terrible calamidad; en caso contrario, sabremos que no nos ha herido su mano, sino que ha sido un accidente» [19].

Dentro de esta adivinación del futuro mediante la observación de los animales ocupa un puesto especial el estudio de los pájaros (ornitomancia). Su vuelo, su aparición por la derecha o por la izquierda, los gritos que lanzan, se consideran medios

[17] Heródoto, *Historia*, I, 78.

[18] Dada la relación de la serpiente con el arte adivinatorio, no es extraño que el falso profeta Alejandro se proporcionase una serpiente domesticada y otra falsa, elaborada de forma sutil, para engañar a los ingenuos. Ver la divertida obrita de Luciano de Samosata, *Alejandro o el falso profeta*, 12.

[19] 1 Sm 6,7-9. La idea de dejarse aconsejar por el rumbo que toma un animal se encuentra también siglos más tarde en san Ignacio de Loyola. Poco después de su conversión, yendo de camino hacia Montserrat, encuentra a un moro que niega la virginidad de María. Ignacio se limita a discutir y argumentar. Pero más tarde, cuando el moro se adelanta, le asalta la duda de si debe ir detrás de él y matarlo. El moro ha tomado un camino amplio. La calzada se bifurca con un sendero estrecho. En la encrucijada, deja que sea la mula la que tome la decisión. Así sabrá lo que Dios quiere. Para tranquilidad del lector, la mula –inteligente como la de Balaán– cogió por un camino distinto de el del moro.

adecuados de revelación. En Mesopotamia encontramos la siguiente oración:

> «Samas, señor del juicio, Adad, señor de la adivinación... para que N.N., hijo de N.N., pueda realizar con éxito su propósito, haced que tal pájaro o tal otro o tal otro vuele de mi lado derecho y [pase] a mi izquierdo» [20].

Entre los griegos [21] y romanos, esta técnica adquirió una difusión tan amplia que incluso ocupó a una clase concreta de sacerdotes, los augures. Dentro del Antiguo Testamento, se ha querido relacionar con esta técnica lo que se cuenta de Abrahán en el momento en que está ofreciendo un sacrificio: «Los buitres bajaban a los cadáveres y Abrán los espantaba» (Gn 15,11). La huida de los pájaros sería un indicio de que Dios acepta su ofrenda y establecerá alianza con él. Pero hace falta mucha imaginación para ver en el gesto del personaje un acto adivinatorio.

c) *A partir de los sacrificios*

Muy relacionado con el apartado anterior se halla la observación de los animales sacrificados. Küchler pensaba que la función originaria del sacerdote no era ofrecer sacrificios, sino observar e interpretar los posibles signos divinos a través de esos sacrificios.

La forma principal de adivinación en esta línea es el estudio de las entrañas de la víctima (aruspicina). Según la mentalidad popular, los dioses escribían en ellas su mensaje. Un himno al dios Samas afirma: «En las entrañas del cordero escribes tú el oráculo» [22]. Y una inscripción de Nabonido:

[20] E. Ebeling, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur* (Berlín 1953) n. 137 y 138. Citado por García de la Fuente, *La búsqueda de Dios*, 111.

[21] Al famoso adivino Tiresias lo presenta Esquilo como «pastor de las aves, que con sus oídos y su espíritu, sin precisar fuego [de sacrificios], observa a los pájaros que agüeros indican mediante una ciencia que nunca se engaña» (*Los siete contra Tebas*, 25ss). El mismo Esquilo recurre literariamente a estos presagios cuando la reina persa cuenta el sueño que ha tenido a propósito de su hijo, Jerjes: «Y entonces veo un águila huyendo hasta el hogar que hay en el altar de Febo, y de miedo me quedo, amigos, sin voz. Me fijo después en un halcón que, en veloz aleteo, se arroja sobre ella y con sus uñas le va arrancando plumas de la cabeza. Pero el águila no hacía otra cosa que hacerse un ovillo y abandonarse» (*Los persas*, 205-210). Eurípides recoge la imagen tradicional de Tiresias cuando hace que Penteo le diga al adivino: «¿Te propones introducir entre los hombres a este nuevo dios [Dioniso] para seguir, de este nuevo modo, observando el vuelo de las aves y cobrar por ello y por tus presagios?» (*Las bacantes*, 255s).

[22] E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie «Handerhebung»*, 48, lín. 110.

«Hice un acto de adivinación, y Samas y Adad me respondieron con un 'sí' seguro poniendo sobre las entrañas de mi cordero un signo favorable a propósito de la fundación de este templo de Eulmas» [23].

En esta línea, la técnica más desarrollada y valorada era la observación del hígado (hepatoscopia). El hígado, que llamaba la atención por su peso y su notable volumen, era considerado el lugar de la vida y se prestaba a ser analizado detenidamente. Según Platón, es como un espejo en el que se reflejan los pensamientos de los dioses. Incluso se encuentra a veces la idea de que el hígado fue añadido al cuerpo humano para que los adivinos pudiesen anunciar el futuro. Su tamaño, anomalías, malformaciones, se estudian y relacionan con otros fenómenos de la vida diaria: guerras, desgracias, revueltas. Aunque la técnica estaba muy desarrollada en Mesopotamia, no debía de ser nada fácil la interpretación de los datos, como reconoce un sacerdote: «Mis oráculos por el hígado son confusos..., el juicio es muy difícil, arduo de averiguar, la investigación del futuro está fuera de mi capacidad» [24]. La hepatoscopia sólo se menciona en la Biblia como costumbre babilonia en Ez 21,26.

Pero los sacrificios se prestan también a observar la llama, la forma en que sube el humo, su color (capnomancia). A veces se ofrece incienso con esta intención exclusiva (libanomancia). Es una práctica de la que poseemos pocos datos. Dentro del Antiguo Testamento, se indica como ejemplo Jue 13,19-23, pensando que la madre de Sansón deduce de la forma en que sube el humo del sacrificio que Dios será benévolo con ellos y no morirán. Pero esta interpretación parece rebuscada e innecesaria.

d) A partir de la observación de algunos líquidos

En casi todos los pueblos antiguos se considera el agua como elemento generador y revelador. Es posible que de la simple observación de las ondas que forma una piedra tirada a un lago o al mar intentasen ciertos adivinos obtener información sobre el futuro. Esta técnica se desarrollará en múltiples posibilidades.

La más sencilla consiste en el uso de un solo líquido, el agua (hidromancia); en un vaso o un barreño con agua se echan piedrecitas, trozos de metal o de madera, para observar los

[23] S. H. Langdon, *Die neubabylonische Königsinschriften*, 242, n. 4.

[24] CAD, II, 122e. Citado por García de la Fuente, *La búsqueda de Dios*, 102.

círculos que se forman, o los ruidos que producen estos objetos. En el Antiguo Testamento, es posible que esté relacionado con ella lo que se cuenta a propósito de José, y que consideraremos en el apartado siguiente.

Una técnica más refinada consiste en el uso de distintos líquidos, generalmente agua y aceite (lecanomancia) [25]. En Mesopotamia se solía verter unas gotas de agua en aceite, o unas gotas de aceite en agua. De los círculos que se forman, el lugar del vaso o de la copa donde se concentran, etc., pretenden los *barû* obtener una información de los dioses. La técnica se usaba en asuntos del Estado, en las consultas del rey y de los altos personajes, y también en los asuntos privados de los ciudadanos.

e) Mediante diversos instrumentos

Los más diversos instrumentos han sido utilizados con fines adivinatorios: copa, flechas, bastón, dados, varitas y, dentro de Israel, esos objetos misteriosos e intraducibles que son el «urim y tummim», y el «efod», de los que hablaremos en el capítulo siguiente.

Copa. Cuando José, el hijo de Jacob, pretende que sus hermanos paguen en parte el mal que le hicieron, ordena a su mayordomo que meta en el saco de su hermano menor su copa de plata. Más tarde, cuando los detengan en el camino de vuelta a Canaán, les preguntarán: «¿Por qué habéis robado la copa de plata en que bebe mi señor y con la que suele adivinar?» (Gn 44,5). Es un detalle muy interesante. No podríamos imaginar que la misma copa usada para beber se use para adivinar. En cuanto a la técnica empleada, es posible que fuese la hidromancia, de la que hablamos más arriba. De hecho, en Babilonia la copa acostumbraba llenarse de agua (la del Eufrates era considerada santa).

Flechas. El uso de flechas (belomancia) está atestiguado en Mesopotamia en tiempos muy antiguos. Cuando Eannatum de Lagas estaba a punto de luchar contra el rey de Umma, antes de llegar a las armas consultó al adivino. Y dice el texto: «Para Eannatum un hombre disparó una flecha; por la flecha él indicó,

[25] Este término se refiere originariamente al uso de un plato (*lekáne*), en el que se mezclaban el agua y el aceite. Más tarde se aplica indiscriminadamente a diversos procedimientos de adivinación mediante la observación de líquidos. Sobre el tema, cf. G. Pettinato, *Die Oelwahrsagung bei den Babyloniern*, 2 vols. (Roma 1966).

empujó, decidió. Contra ellos (es decir, Eannatum y sus guerreros) no se luchó. El hombre se alegró» [26]. No indica el texto cómo se obtenía la información. Algunos sugieren que se deducía de la distancia recorrida y la forma de caer. Sería un procedimiento parecido al usado en la antigüedad clásica, cuando en una flecha se escribía «Dios me lo manda» y en otra «Dios me lo prohibe»; la que llegase más lejos indicaba la respuesta adecuada. Una modalidad distinta sería la de introducir dos o más flechas marcadas en el carcaj y sacar una. En esta línea quizá se oriente Ez 21,26, donde se afirma que Nabucodonosor, antes de decidir el ataque contra Jerusalén, «baraja las flechas». La belomancia fue practicada por los árabes hasta tiempos de Mahoma, que la prohibió por considerarla obra del demonio. Dentro de Israel se ha relacionado con esta práctica lo que cuenta 2 Re 13,14-19, cuando Eliseo ordena al rey Joás que dispare una flecha hacia oriente. Del vuelo de la flecha, el profeta habría deducido la futura victoria sobre Siria.

Bastón. Muy antigua parece también la rabdomancia, o adivinación mediante un bastón o vara. El profeta Oseas menciona esta práctica de «consultar al leño» (4,12). No sabemos cómo lo hacían los israelitas. Pero Heródoto, hablando de los escitas, dice lo siguiente: «Entre los escitas hay numerosos adivinos que, mediante muchas varas de mimbre, ejercen el arte de la adivinación de la siguiente manera: llevan consigo grandes haces de varas, que depositan en el suelo y a continuación los desatan. Acto seguido, pronuncian unas fórmulas adivinatorias colocando cada una de las varas al lado de la otra; y, al tiempo que pronuncian estas fórmulas, vuelven a amontonar las varas, para ordenarlas nuevamente una por una» [27]. El procedimiento tampoco queda muy claro. Es probable que las varas tuviesen diversos signos y se usasen al estilo de las cartas, deduciendo el vaticinio de la posición que ocupaban al caer.

Dados, etc. El uso de dados, piedrecitas, trocitos de madera, pervive entre nosotros para averiguar quién debe pagar un café. Es la técnica de la cleronomancia, de «la suerte» [28]. En tiempos antiguos se practicaba por motivos más serios y angustiosos. Cuando los israelitas pierden la batalla de Ay y desean saber

[26] W. W. Struve, *Die Frage der Existenz eines Pfeilorakels in Sumer*, en *Actes du XXVe Congrès International des Orientalistes, Moscou 9-16 août 1960*, I (Moscú 1962) 178-186.

[27] *Historia*, IV, 67. El uso de varas está también atestiguado por Tácito, *Germania*, 10; Amiano Marcelino, XXXI 2,24.

[28] J. Lindblom, *Lot-casting in the Old Testament*: VT 12 (1962) 164-78.

quién tiene la culpa de ello (Jos 7,17-18). Cuando desean elegir un rey entre todas las tribus (1 Sm 10,19-21). No se indica el método para efectuar el sorteo, pero se usó uno de estos procedimientos. Por sorteo también se distribuyó la tierra entre las tribus (Jos 14,2; 18,1-21,40). Esta técnica está muy relacionada con el *urim* y *tummim* y el *efod*, de los que hablaremos en el capítulo siguiente, al tratar de los sacerdotes.

Baste decir que este método de la cleronomancia fue de los que más pronto perdieron prestigio. Cicerón escribe a propósito de las suertes: «Este género de adivinación está ya muy desprestigiado (...) ¿Qué magistrado ni qué varón ilustre recurre a ellas?» [29]. Esto nos da pie para pasar a otras formas muy distintas de adivinación.

3.2. *La adivinación intuitiva*

Tres son las formas principales: la interpretación de los sueños (oniromancia), la consulta a los muertos (necromancia) y la comunicación divina a través de oráculos (cresmología). De las tres, la más importante desde un punto de vista bíblico es la tercera. Por otra parte, Grecia aporta un material muy abundante que ayuda a comprender algunas reacciones humanas ante las profecías. Por eso, la sección de los oráculos estará mucho más desarrollada que las anteriores.

a) *Oniromancia* [30]

«Tú has sido el primero que ha dado valor al signo divino que encierra mi sueño», dice la reina al Coro en *Los persas* de Esquilo (v.226). Efectivamente, desde tiempos antiguos se ha considerado que los sueños encierran un signo de los dioses.

En el Poema de Gilgamés, una de las creaciones literarias más potentes y antiguas de la humanidad, es a través de un

[29] *Sobre la adivinación*, II, 41.

[30] En el siglo II de nuestra era, Artemidoro escribió un extenso tratado sobre *La interpretación de los sueños*, traducido recientemente al castellano por Elisa Ruiz García (Gredos, Madrid 1989). Desde un punto de vista moderno, ofrece una panorámica muy amplia la obra *Les songes et leur interprétation. Egypte ancien. Babylonie. Israël. Canaan. Peuples altaïques. Hittites. Cambodge. Persans. Kurde. Japon. Inde. Islam. Chine*, Sources Orientales II (París 1959). Véase también A. L. Oppenheim, *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient Ancien* (París 1959); E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*: BZAW 73 (Berlín 1953); F. Schmidtke, *Träume, Orakel und Totengeister als Künder der Zukunft in Israel und Babylonien*: BZ 11 (1967) 240-6.

sueño como se hace saber a Enkidu la inminencia de su muerte. Hablando con Gilgamés, le dice:

«Oye, amigo mío, el sueño que he visto esta noche.
Los cielos rugían y la tierra les respondía.
En medio estaba yo, allí.
Había un hombre de rostro sombrío (...).
Me cogió por la punta de los pelos, me dominó.
Yo intentaba golpearlo, pero él saltaba como con una cuerda (...).
Me cogió y me arrastró a la casa de las tinieblas,
la morada de Irkalla, a la casa de entrar y no salir,
al camino de ir y no volver,
a la casa cuyos moradores están privados de luz,
donde se alimentan de polvo
y su único alimento es el barro...» [31].

Permaneciendo en el ámbito mesopotámico, en un sueño se aparece el dios Ningirsu a Gudea y le ordena construir un templo. En un sueño se aparece Marduk a Nabonido para ordenarle que construya un templo en Harrán. Y no sólo a individuos. Incluso a todo el ejército se aparece en sueños la diosa Istar de Arbela cuando tiene que cruzar el río Idide en Elam [32].

En ambiente griego también se concede gran valor a los sueños. De uno de ellos se sirve Zeus para perjudicar a Agamenón y a los aqueos [33]. Y Heródoto recoge diversos ejemplos en su *Historia*. De Creso cuenta que, «mientras dormía, le sobrevino de improviso un sueño que le revelaba, con arreglo a la verdad, las desgracias que se iban a cernir en la persona de su hijo» [34]. En efecto, «el sueño indicó a Creso que perdería al tal Atis a consecuencia de una herida producida con una punta de hierro». Así fue, por más que su padre se esforzase por alejarlo de todo peligro.

A veces, los sueños son más simbólicos, y se prestan a falsas interpretaciones. Por ejemplo, Ciro, después de atravesar el río Araxes con su ejército, «al caer la noche y mientras dormía tuvo la siguiente visión. Creyó ver en sueños al mayor de los hijos de Histaspés [Darío] con alas en los hombros, y que con la sombra de una de ellas cubría Asia y con la otra Europa» [35]. Ciro dedujo

[31] Tabla VII, col. IV, versos 14ss. Traducción de F. Malbran-Labat, *Gilgamés* (Documentos en torno a la Biblia 7) (Estella 1983).

[32] Ejemplos citados por Schmidtke, *Träume*, 240-2.

[33] *Ilíada*, II, 1-37.

[34] I, 34ss.

[35] I, 209.

que Darío conspiraba contra él. Pero se equivocaba: «la divinidad le estaba prediciendo que él iba a morir allí, en aquel país, y que su reino recaería en Darío». La culpa fue de Ciro por meterse a interpretar sus propios sueños.

Por eso, la mayoría de los reyes dedica parte del presupuesto nacional a mantener un grupo de adivinos, magos, astrólogos y agoreros, que les interpreten sus sueños como es debido. Los pobres se veían sometidos a duras pruebas. Por ejemplo, cuando Astiages «creyó ver en sueños que su hija orinaba tanto que anegaba su ciudad y que incluso inundaba Asia entera. Sometió entonces la visión al juicio de los magos intérpretes de sueños y quedó aterrorizado cuando supo por ellos el significado de la misma» [36]. En realidad, Astiages tendría que haber contratado a un equipo de psicoanalistas, porque años más tarde tuvo esta otra visión: «le parecía que del sexo de esa hija suya salía una cepa y que esa cepa cubría Asia entera» [37]. Esta vez no era muy difícil la respuesta: «los magos intérpretes de sueños le auguraban que el fruto de su hija llegaría a reinar en su lugar». La noticia no le agrada lo más mínimo, porque Astiages es como Herodes: celoso de su poder, al que no quiere renunciar en modo alguno. El nacimiento de ese niño (Ciro) no le alegra. Comienza así un «culebrón» al estilo persa, en el que el rey intentará por todos los medios eliminar al niño, mientras el destino se encarga de librarlo de sus manos. Y, en un momento determinado de la historia, comentan los magos: «A veces, algunos de nuestros vaticinios han tenido cumplimiento en hechos insignificantes; y especialmente las cuestiones relativas a los sueños suelen abocar a la postre en una nimiedad» [38]. Intentan justificar sus propios errores y los consejos inútiles que dan al rey. No les servirá de nada. Al final, terminarán empalados [39].

Dentro del Antiguo Testamento, el material es abundantísimo, comenzando por el Génesis. Curiosamente, el primer caso que se registra no es de un patriarca, sino el de Abimelec, rey de Guerar, al que Dios le avisa en sueño que deje a Sara (Gn 20,3). Un sueño llevará a Jacob, según la tradición, a fundar el santuario de Betel (Gn 28,11-16). Y los sueños de distintos personajes jalonan la historia de José: los suyos propios, que presagian su

[36] I, 107. Aunque el texto no lo aclara, se sobrentiende que un descendiente de su hija se hará con el poder de toda Asia.

[37] I, 108.

[38] I, 120,3.

[39] I, 128.

superioridad sobre los hermanos (Gn 37), los del copero y el panadero (Gn 40) y los del Faraón (Gn 41).

Pero uno de los casos más simpáticos y significativos del valor de los sueños lo tenemos en los relatos de Gedeón. Dios habla con el protagonista y le asegura que entrega en sus manos el campamento enemigo. Una palabra tan inmediata de Dios parece motivo suficiente de confianza. Sin embargo, el Señor añade: «Si no te atreves, baja con tu escudero Furá hasta el campamento. Cuando oigas lo que dicen, te sentirás animado a atacarlos» (Jue 7,10). Y lo que escuchará Gedeón es el relato del sueño tenido por un centinela, y la interpretación que le da un compañero.

> – «Mira lo que he soñado: una hogaza de pan de cebada venía rodando contra el campamento de Madián, llegó a la tienda, la embistió, cayó sobre ella y la revolvió de arriba abajo.
>
> El otro comentó:
>
> – Eso significa la espada del israelita, de Gedeón hijo de Joás».

Y la historia termina con estas curiosas palabras: «Cuando Gedeón oyó el sueño y su interpretación, se prosternó» (v.15). En ese momento siente ya la confianza suficiente para atacar al enemigo.

Pero el sueño puede cumplir también una función más amplia, desvelar todo el curso de la historia. Es lo que ocurre en el libro de Daniel, donde el rey Nabucodonosor tiene dos importantes visiones sobre el sentido de la historia y el dominio absoluto de Dios (Dn 2 y 4), y el mismo Daniel tiene otro sueño paralelo (Dn 7). También aquí, como en la historia de José y en la mentalidad habitual del Antiguo Oriente, se reconoce que la persona normal no puede interpretar los sueños. En este caso, ni siquiera los especialistas babilonios. Sólo Daniel tiene la sabiduría especial que Dios concede (Dn 2,27-28).

Si el sueño normal puede ofrecer un simple presagio, o una orden de los dioses, el sueño tenido en un santuario se considera fuente de bendición. Por eso se acude al templo para tenerlos (incubación). Del sacerdote egipcio Setón [40] cuenta Heródoto que, cuando se vio amenazado por el gran rey asirio Senaquerib, «penetró en el sagrario del templo y se puso a gemir ante la imagen por el peligro que le amenazaba. Y, mientras estaba deplorando su suerte, de improviso le entró sueño y, en la visión que tuvo, creyó ver que se le aparecía el dios y le daba

[40] II, 141. Como indica Carlos Schrader, quizás se trate de un sacerdote de Ptah que se independizó en Menfis durante la dinastía nubia.

ánimos, asegurándole que no sufriría desgracia alguna si salía al encuentro del ejército de árabes, pues él personalmente le enviaría socorros». Para averar el sueño, un tropel de ratones campestres devoró las aljabas, arcos y brazales de los escudos del ejército enemigo.

En Grecia era frecuente acudir con este fin a consultar a Anfiarao, debiendo realizarse un ritual preciso: «... el que viene a consultar a Anfiarao, lo primero que tiene que hacer es purificarse; y la purificación consiste en sacrificar al dios, pero ellos sacrifican a él y a todos cuantos tienen sus nombres sobre el altar. Hechas estas cosas, sacrifican un carnero, y sobre su piel extendida duermen esperando la aparición del sueño» [41]. La incubación puede practicarse con vistas a la protección divina en el peligro, como ocurre con el famoso general Epaminondas antes de la batalla de Leuctra (año 372 a.C.) [42]. Otras veces para consultar una duda, como se cuenta que ocurrió durante la agonía de Alejandro Magno [43]. O incluso una cuestión caprichosa, como si sacrificar un toro blanco o negro [44]. Sobre todo, estará muy vinculada a la obtención de la salud, dejando nuevamente en claro la relación primitiva entre adivinación y magia. En Grecia se practicaba oficialmente la incubación en los santuarios de Epidauro y de Oropos; en el primero de ellos se localiza la mayor parte de los milagros de Asclepios. Aristófanes nos ha dejado una divertida e irreverente descripción del ritual en su comedia *Pluto* [45].

[41] Pausanias, *Descripción de Grecia*, I, 34,5.

[42] Diodoro, XV, 53s.

[43] «Narran también las *Efemérides Reales* que Pitón, Atalo, Demofonte, Peucestas y Cleómenes, Menidas y Seleuco estuvieron de guardia toda la noche en el templo *Sérapis para preguntar al dios si era conveniente y mejor traer a* Alejandro al templo de la divinidad y suplicar su curación al dios. La respuesta, sin embargo, del dios había sido que no le trasladaran al templo, sino que lo mejor era que se quedara donde estaba» (Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno*, VII, 26,2; traducción de A. Guzmán Guerra).

[44] Es lo que cuenta Demetrio en el diálogo de Plutarco *Sobre la desaparición de los oráculos*, 45. En este caso, se lleva la pregunta escrita en una tablilla sellada, y la respuesta acontece durante el sueño, en una visión.

[45] Primero se baña al enfermo en una fuente de agua salada. Luego se vuelve al recinto sagrado, se consagran sobre el altar tortas y ofrendas, y se acuestan sobre lechos de hojas. Llega la noche, que los sacerdotes aprovechan para robar lo consagrado a los dioses y los enfermos para robarse mutuamente. Finalmente, se aparece el «dios», prepara en un morterito una cataplasma con tres cabezas de ajos, jugo de higuera y lentisco, vinagre de Esfeto, y se lo pone en los ojos a Neóclides, «habiéndole vuelto los párpados para que el dolor fuera más agudo». Luego sigue la «visita médica».

Dentro del Antiguo Testamento, el caso más claro sería el de Salomón al comienzo de su reinado. Cuando acude a la ermita de Gabaón a ofrecer sacrificios, el Señor se le aparece aquella noche en sueños (1 Re 3,5). El hecho de que tenga lugar en el santuario hace pensar que se trata de un caso de incubación. Sin embargo, otros dos ejemplos que a veces se aducen, el de Doeg y el de Samuel, no parecen casos de incubación. Doeg se halla en Nob cuando llega David (1 Sm 21,8), pero no es claro que se encuentre allí esperando que Dios se le comunique en sueños. En cuanto a Samuel, es cierto que tiene su famosa visión durante un sueño en el santuario de Siló (1 Sm 3), pero no se trata de un acto ritual, sino de un episodio normal en la vida del niño.

A nivel de práctica popular, es posible que exista una referencia a la incubación en Is 65,4. Hablando el profeta de una serie de prácticas idolátricas, denuncia a ese pueblo «que se agachaba en los sepulcros y pernoctaba en las grutas». Comenta Oesterley: «Acudiendo a la tumba y pasando allí la noche se pensaba que el espíritu del difunto se aparecería al durmiente en un sueño y que daría de este modo la información o el consejo deseados» [46]. De hecho, esta conducta la consigna Heródoto entre los nasamones, uno de los grupos que habitaban Libia: «El arte adivinatorio lo practican acudiendo a los sepulcros de sus antepasados, sobre los que se acuestan después de haber implorado su asistencia; y la visión que tengan en sueños determina su conducta» [47].

Con lo anterior, hemos pasado a un aspecto muy importante del Antiguo Testamento. Los sueños, tan estimados a veces como medio de revelación divina, suscitan en otras casos muchas reservas e incluso fuertes críticas.

En el debate que se plantea entre Moisés y sus hermanos, Dios sanciona con carácter programático: «Cuando hay entre vosotros un profeta del Señor, me doy a conocer a él en visión y le hablo en sueños; no así a mi siervo Moisés, el más fiel de todos mis siervos. A él le hablo cara a cara; en presencia y no adivinando contempla la figura del Señor» (Nm 12,6-8).

Sueños y visiones son considerados un medio secundario de revelación frente al contacto directo, cara a cara. Por otra parte, este medio, como cualquier otro, puede ser manipulado por el falso profeta. Así lo denuncia Jeremías (23,25; 29,8).

[46] Oesterley, *Immortality and the Unseen World*, 140.

[47] IV, 172, 3.

b) Necromancia [48]

La consulta a los muertos para obtener de ellos la información deseada es un fenómeno bastante extendido en el mundo antiguo. Según el testimonio de la Biblia, se encuentra entre los cananeos (Dt 18,9-11), los egipcios (Is 19,3) y los mismos israelitas (1 Sm 28,3-25; 2 Re 21,8; Is 8,19; 65,4). También se halla entre babilonios, persas, griegos, romanos y otros pueblos. Esta práctica quizá se deba a la creencia popular de que los difuntos no sólo sobreviven después de muertos, sino que tienen poderes sobrenaturales de conocimiento [49]. Por otra parte, se supone que les interesan mucho los asuntos de las personas con las que convivieron. Lucano quizá represente el punto de vista de ciertas personas: los trípodes de Delfos y los sacerdotes pronuncian profecías oscuras; quien desea claridad y certeza acude a las sombras y se acerca animoso a los oráculos de la inexorable muerte [50].

Uno de los ejemplos más famosos es el de la consulta de Saúl a la pitonisa de Endor, para que evoque al espíritu de Samuel. La batalla con los filisteos es inminente. Saúl ha consultado a Dios por medio de sueños, del *urim* y de profetas. Ninguno de los tres procedimientos ha servido para obtener respuesta. Como último recurso, acude a la necromancia, aunque él mismo ha prohibido esa práctica con anterioridad (1 Sm 28,3).

Ante todo, es preciso buscar a una nigromante, una mujer «dueña de un *'ôb*». En cualquier hipótesis que se acepte sobre esta difícil palabra [51], la mujer tiene aparentemente la capacidad

[48] O. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el AT*, 321-4; J. Döller, *Die Wahrsagerei im AT*, 41-8; J. Frey, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel* (Leipzig 1898); H. A. Hoffner, *Second Millenium Antecedents to the Hebrew 'ôb*: JBL 86 (1967) 385-401; Id., *'ôb*: TWAT I, 141-5; J. Lust, *On Wizards and Prophets*: SVT XXVI (Leiden 1974) 133-42; W. O. E. Oesterley, *Immortality and the Unseen World. A Study in the OT Religion* (Londres 1930), esp. 110-123; H. Schmidt, *'ôb*: BZAW 41 (1925) 253-61; F. Schmidtke, *Träume, Orakel und Totengeister als Künder der Zukunft in Israel und Babylonien*: BZ 11 (1967) 240-6; I. Trencsényi-Waldapfel, *Die Hexe von Endor und die griechisch- römische Welt*: Acta Or Budapest 12 (1961) 201-22; F. Vattioni, *La necromanzia nell'Antico Testamento*: Augustinianum 3 (1963) 461-81; M. Vieyra, *Les noms du «mundus» en hittite et en assyrien et la pythonisse d'Endor*: RHA 19 (1961) 47-55; H. Wohlstein, *Zu den altisraelitischen Vorstellungen von Toten– und Ahnengeistern*: BZ NF 5 (1961) 30-38.

[49] E. O. James, *The Ancient Gods* (Londres 1960) 188.

[50] «Tripodas vatesque deorum / sors obscura decet: certus discedat, ab umbris / quisquis vera petit duraeque oracula mortis / fortis adit» (*La Farsalia*, VI, 970-3).

[51] ¿Qué es un *'ôb*? Para algunos, como Schmidtke, se trata del *espíritu del*

de evocar a cualquier difunto que le pidan, como lo demuestra su pregunta: «¿a quién quieres que te evoque?» (v.11). El relato, tan minucioso en otros aspectos, silencia totalmente la técnica empleada por la mujer para evocar al muerto. Inmediatamente, sin más trámites, ve subir al espíritu (*'elohîm*) [52]. Sólo ella lo ve, Saúl debe confiar en su palabra, y una descripción tan vaga como la de «un anciano envuelto en un manto» basta para convencerlo de que se trata de Samuel. Con esto llegamos al punto culminante: cuando el hombre se siente olvidado de Dios, acude a un difunto «para que me digas lo que debo hacer» (v.15).

Entre los ejemplos que suelen aducirse de consultas clásicas a los difuntos, el que mejor entra en esta categoría es el caso contado por Heródoto a propósito de Periandro, bastante menos trágico que el de Saúl: «Resulta que había enviado emisarios a orillas del río Aqueronte, en el país de los Tesprotos, para formular a su mujer una consulta, en el lugar en que se invoca a los muertos, a propósito de cierta suma de dinero que le había dejado en depósito un huésped; pero, una vez que se hubo

muerto, que reposa con él en el seol o en su tumba. Hombres y mujeres pueden tener un *'ôb*, es decir, ejercer influjo sobre un espíritu para evocarlo. Según Schmidtke, el *'ôb* equivale al *etemmu* de los asiro-babilonios. Para otros, se trata de un *instrumento* utilizado para conjurar a los difuntos o practicar la magia. Así Jirku: «En ningún lugar del AT se dice que el *'ôb* sea el espíritu de un muerto, ni un espíritu en general» (*Die Dämonen und ihre Abwehr im AT*, 7). Los *'ôbôt*, igual que los *yidde'onîm*, los considera objetos concretos (p.10). Esta interpretación es también la de H. Schmidt. Para ello se aduce que Saúl «apartó» (*hesîr*) del país los *'obôt y yidde'onîm*; que Manasés «hizo» *'obôt* (2 Re 21,6) y Josías los «quemó» (2 Re 23,24). Oesterley veía las cosas de forma más compleja, y admitía una evolución en el sentido del término: al principio se creía que era el espíritu del difunto que podía ser evocado desde el reino de la muerte; más tarde, se fabricó algo que recordaba al *'ôb*, y se pensó que el espíritu entraba en ese objeto, forzado por quien conocía el ritual; finalmente se creyó que el espíritu entraba en el adivino y hablaba a través de él, de forma que la palabra terminó siendo aplicada al adivino (cf. *Immortality and the Unseen World*, 133s). Wohlstein cree que significa tanto algo personal –el espíritu del difunto– como objetivo. Lust, en un artículo muy documentado, vuelve a insistir en que *'obôt* designa originariamente el espíritu de los padres muertos que viven en el mundo inferior (cf. J. Lust, *On Wizard and Prophets*: SVT XXVI [Leiden 1974] 133-42).

[52] Según Jirku, hay tres términos en el AT para referirse al espíritu de los muertos: *'elohîm* (1 Sm 28; Is 8,19), *'ittim* (Is 19,3) y *refa'îm* (Is 26,14.19; Sal 88,11; Is 14,9; Job 26,5; Prov 2,18; 9,18; 21,16). «Los *elohim* pueden subir a la tierra, a los *ittim* se les puede preguntar por el futuro, pero los *refaim* no vuelven a este mundo» (*Die Dämonen und ihre Abwehr im AT*, 14). Wohlstein divide este tema en dos apartados: espíritus de los difuntos *(Totengeister)*, donde estudia *'obôt*, *yidde'onîm*, *'elîlîm*, *'ittîm* y *'elohîm*; y espíritus de los antepasados *(Ahnengeister)*, donde estudia los *terafîm* (cf. *Zu den altisraelitischen Vorstellungen*).

aparecido, Melisa se negó a darle una pista y a revelarle en qué lugar se hallaba la suma de dinero, pues tenía frío –dijo– y estaba desnuda, ya que los vestidos que su marido había enterrado con ella no le servían para nada por no haber sido incinerados». Después de poner remedio a este problema, «envió nuevos consultores y el espectro de Melisa le indicó el lugar en que había depositado la suma de dinero que le confiara su huésped» [53].

Los otros casos que se aducen sirven para confirmar lo extendido de esta práctica, pero son generalmente invenciones de los autores como recurso literario. Por otra parte, dado el carácter sobrehumano y sobrecogedor de la consulta a los muertos, no es raro que la necromancia haya desempeñado una importante función entre poetas y dramaturgos. En el canto V de la *Odisea* dice Circe al protagonista: «Hijo de Laertes, de linaje divino, Odiseo rico en ardides, no permanezcas más tiempo en mi palacio contra tu voluntad. Pero, antes tienes que llevar a cabo otro viaje, tienes que llegarte a la mansión de Hades y la terrible Perséfone para pedir oráculo al alma del tebano Tiresias, el adivino ciego, cuya mente todavía está inalterada. Pues sólo a éste, incluso muerto, ha concedido Perséfone tener conciencia; que los demás revolotean como sombras» [54].

Estas palabras motivarán el viaje de Odiseo al Hades y la interesante descripción de lo que es conocido como un ejemplo clásico de necromancia. Tras dirigirse «a los confines del Océano de profundas corrientes», donde reina la noche perpetua, se llega al lugar indicado, se preparan las víctimas y se ofrecen las libaciones para todos los difuntos, «primero con leche y miel, después con delicioso vino y, en tercer lugar, con agua. Y esparcí encima blanca harina». Siguen abundantes oraciones y el sacrificio del ganado. Al punto, «empezaron a congregarse desde el Erebo las almas de los difuntos». Todos desean beber la sangre, y Odiseo debe ahuyentarlos con su espada hasta que pregunte a Tiresias. Cuando se presenta el tebano, le dice: «Apártate de la fosa para que beba de la sangre y te diga la verdad» [55].

A pesar de ciertas semejanzas con el relato de Samuel (en ambos casos se trata de consultar a un viejo profeta ya muerto), las diferencias son notables. La *Odisea* no contiene un ejemplo

[53] Heródoto, *Historia*, V, 92 E 2-4.

[54] Homero, *Odisea*, X, 486-496.

[55] *Odisea*, XI, 1-138.

propiamente dicho de necromancia. El entorno real en el que se sitúa la escena de Samuel y Saúl cede el puesto a un mundo irreal, en los confines del océano, adonde el protagonista tiene acceso directo, sin necesidad de intermediario.

Lo literario desborda también a lo real en *Los persas* de Esquilo. Hay detalles interesantes que quizá reflejen ciertas prácticas realizadas en el contexto de la necromancia. Por ejemplo, esas «ofrendas que aplacan a los muertos: la dulce leche blanca de una vaca sin señal de yugo; el licor de la obrera que trabaja en las flores: la muy brillante miel rociada con agua corriente de una fuente virgen; la bebida pura nacida de una madre salvaje: esta alegría de una vid añosa; el fruto oloroso de la verde oliva frondosa, de vida perenne en sus hojas; y flores trenzadas nacidas de la tierra que todos los frutos produce» [56]. Pero en ningún momento asistimos a un auténtico rito de evocación de Darío, aunque se presente en escena a desempeñar un importante papel.

Y lo literario, cayendo en el mal gusto desaforado, ocupa un puesto capital en la descripción de Lucano en el libro sexto de *La Farsalia*, cuando Sexto, el hijo de Pompeyo, «aguijoneado por el miedo, para conocer de antemano la marcha del destino, impaciente por el retraso y torturado ante todos los acontecimientos futuros», desprecia los oráculos tradicionales y marcha en busca de una maga tesalia [57]. Desgraciadamente, al menos en mi opinión, Lucano une momentos geniales con unos detalles tan macabros que hacen perder fuerza a la descripción.

Finalmente, no creo que pueda catalogarse de necromancia un episodio contado por Plutarco y que a veces se aduce. Después de que Cimón mató a Cleonice, su espíritu se le aparecía. «Espantado de aquel espectro, se dirigió, según se dice, al oráculo mortuorio de Heraclea, y evocando el alma de Cleonice le pidió que se aplacara en su enojo. Compareció ella al conjuro y le dijo que se libertaría pronto de sus males, luego que estuviese en Esparta, significándole, a lo que parece, por este medio, la muerte que había de tener» [58]. Más que de consultar a un difunto, se trata de aplacarlo para que no siga dañando [59].

[56] *Odisea*, XI, 1-138.

[57] *La Farsalia*, VI, 422ss. La descripción de la consulta abarca hasta el final del libro VI.

[58] Plutarco, *Vidas paralelas, Cimón*, 6.

[59] Otras referencias de la literatura clásica a la necromancia pueden verse en Plinio, *Historia natural*, 30, 5; Tácito, *Anales*, 2, 20; Filostrato, *Vida de Apolonio*, 4, 16; Dión Casio, *Historia de Roma*, 77, 15; Horacio, *Sátira*, 1, 8.41; Cicerón, *Disputationes Tusculanae*, 1,16.

Quizá sea éste el momento de mencionar un objeto enigmático usado en el arte adivinatorio por los israelitas, el *terafim* [60]. En Ez 21,26 se dice que Nabucodonosor lo consultó antes de atacar a Jerusalén. Y por Zac 10,1-2 sabemos que se impetraba de él la lluvia, en el contexto de prácticas adivinatorias y mágicas para obtenerla [61], cosa que resulta tan pecaminosa como pedírsela a Baal. De hecho, en 1 Sm 15,23 el *terafim* aparece en paralelo al pecado de adivinación.

Resulta imposible concretar qué era el *terafim* [62] y cómo se lo consultaba. Pero hay algunos detalles curiosos: cuando Raquel marcha con Jacob hacia Canaán, roba a su padre Labán su *terafim* (Gn 31,19.34.35). Siglos más tarde, un tal Micá, originario de la serranía de Efraín, se hizo un *efod* y un *terafim*, consagró sacerdote a uno de sus hijos y dispuso de una especie de capilla privada. Finalmente, Mical, la esposa de David, para que los soldados de Saúl no descubrieran que había huido, «puso un *terafim* en la cama».

Una buena forma de conjugar los datos anteriores es considerar el *terafim* como una especie de dios familiar (al estilo de los penates de los romanos), o como el equivalente israelita al *tarpis* de los hititas y a los *sedu* y *lamassu* de los mesopotamios. Es decir, espíritus o genios, que a veces se manifiestan como bienhechores y otras como perjudiciales. Igual que los *sedu* y *lamassu* significaron al principio espíritus y, más tarde, imágenes, lo mismo pudo ocurrir con *tarpis* entre los hititas y con *terafim* en Israel. Por otra parte, el invocar a dioses familiares o espíritus protectores en el contexto de la adivinación no tiene nada de extraño, sobre todo si recordamos la estrecha relación que muchas veces existe entre adivinación y magia.

[60] Según los estudios más recientes, precedidos por el ya antiguo de Jirku, el término *terafim* es un singular terminado en *m* (mimación), vocalizado por los masoretas como si se tratara de un plural. De hecho, parece existir una estrecha relación entre el *terafim* y el *tarpis* de los hititas. Véase H. A. Hoffner (Jr.), *The Linguistic Origins of Teraphim*: Bibliotheca Sacra 124 (1967) 230-8; Id., *Hittite Tarpis and Hebrew Teraphîm*: JNES 27 (1968) 61-8. La teoría la acepta García de la Fuente.

[61] «Implorad al Señor las lluvias tempranas y tardías, que el Señor envía los relámpagos y los aguaceros, da pan al hombre y hierba al campo. En cambio, los *terafim* prometen en vano, los agoreros ven falsedades, cuentan sueños fantásticos, consuelan sin provecho».

[62] Cf. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el AT*, 243-6 y la importante nota 130 de la p. 261, donde indica abundante bibliografía y resume las principales opiniones.

c) Oráculos

Aunque en Mesopotamia se recurre habitualmente a la adivinación inductiva, que es con mucho la más estimada, en Israel y Grecia las formas más frecuentes y dignas de conocer la voluntad divina es consultar el oráculo, donde signos y portentos quedan sustituidos por la palabra, a veces enigmática, pero palabra, al fin y al cabo, como la de los hombres. Ofrezco a continuación un catálogo de las diversas circunstancias en que se consultaba el oráculo, ilustrándolo con numerosos ejemplos.

– *La elección del jefe o del monarca.* La historia de Giges y Candaules no es apta para menores. Al menos, tal como la cuenta Heródoto en el primer libro de su *Historia* [63]. Candaules, rey de Sardes, se sentía tan orgulloso de la belleza de su mujer que quería convencer de ello a su mejor amigo, Giges. No entro en más detalles de lo que tramó para convencerlo. El lector imagina fácilmente que la historia termina mal. Peor incluso: le costará a Candaules la vida, y Giges lo sucederá en el trono de Lidia. Pero es lógico que no todos los lidios estuviesen de acuerdo en aceptar como rey al usurpador. Y aquí entramos en el tema que nos interesa. Para resolver el problema se decide consultar el oráculo de Delfos. «Los partidarios de Giges y el resto de los lidios convinieron en que, si el oráculo prescribía que él fuera rey de los lidios, en ese caso reinaría; pero, de lo contrario, restituiría el poder a los Heráclidas. Y, efectivamente, el oráculo lo prescribió, y así Giges se convirtió en rey. Sin embargo, la Pitia añadió que los Heráclidas cobrarían venganza en el cuarto descendiente de Giges. De este vaticinio, los lidios y sus reyes no hicieron caso alguno, hasta que, a la postre, se cumplió» [64].

Este texto de Heródoto está lleno de curiosas enseñanzas. El pueblo que acepta a un rey por un oráculo desconfía luego del cumplimiento de ese oráculo en la cuarta generación. Pero lo que nos interesa ahora es la relación del oráculo con el nombramiento de un monarca.

El caso de los lacedemonios fue más extraño. Su rey Aristodemo murió dejando dos hijos gemelos, tan parecidos que nadie sabía distinguirlos. «Los lacedemonios, como es natural, se encontraban sumidos en un dilema y, en esa tesitura, enviaron emisarios a Delfos para preguntar al oráculo cómo resolver el

[63] I, 8-13.

[64] I, 13.

asunto. Y la Pitia les ordenó que consideraran reyes a ambos niños, pero que honrasen preferentemente al primogénito» [65]. Naturalmente, queda en pie el problema de saber quién era el primogénito. Pero no nos detendremos en la artimaña que usaron los lacedemonios para descubrirlo.

Delfos fue también quien ofreció solución a los cireneos. A mediados del siglo VI, éstos pasaron por un mal momento. Por una parte, perdieron siete mil hoplitas en una batalla contra los libios; por otra, dos monarcas fueron víctimas de las ambiciones e intrigas políticas. En estas circunstancias, los cireneos «enviaron emisarios a Delfos para preguntar qué regimen debían adoptar en pro de la mejor prosperidad de su patria. Y por su parte la Pitia les aconsejó que se hicieran con un legislador de Mantinea de Arcadia» [66].

Poco después, en el año 516 a. C., Milcíades el Joven consiguió la tiranía del Quersoneso. Y en ello tuvo parte el oráculo de Delfos, ya que respondió a los emisarios de los doloncos que «se llevaran a su país, como caudillo de su pueblo, a la primera persona que, al salir del santuario, les brindara hospitalidad» [67]. Al parecer, no era fácil encontrar hospitalidad en aquella época, y los doloncos llegaron hasta Atenas, donde Milcíades «les ofreció albergue, con una afable acogida. Los doloncos aceptaron y, tras haber gozado de su hospitalidad, le revelaron íntegramente la respuesta del oráculo; hecho lo cual, le rogaron que siguiera los dictados del dios» [68]. A Milcíades le atrae la idea. Pero, antes de aceptar la propuesta, él mismo, «sin perder un instante, se dirigió a Delfos para preguntar al oráculo si debía hacer lo que le pedían los doloncos». La Pitia lo anima a ello y se convierte en rey.

También a Sábaco le anunciaron los oráculos de Etiopía que reinaría en Egipto durante cincuenta años [69]. Otro oráculo había anunciado quién de los doce monarcas que se dividieron el poder de Egipto llegaría a ser rey de todo el país: el que hiciese una libación con una copa de bronce en el santuario de Hefesto [70].

El lector de la Biblia está acostumbrado a este dato. Cuando

[65] VI, 52,4-5.

[66] IV, 161,1-2.

[67] VI, 34,1-2.

[68] VI, 35,2.

[69] II, 139,3.

[70] II, 147.

el pueblo de Israel desea instaurar la monarquía, acude al profeta Samuel para que elija, en nombre de Dios, a la persona adecuada [71], que será Saúl. Su sucesor, David, también contó con el apoyo de Samuel para hacerse con el trono (al menos así lo dice la tradición bíblica) [72]. Será otro profeta, Natán, quien garantice a David la permanencia de su dinastía. Y un profeta, Ajías de Siló, quien termine con la unidad del reino a la muerte de Salomón y dé paso a una nueva dinastía en el norte. Los norteños, con su amor a las revueltas y cambios dinásticos, darán bastante trabajo a los profetas. Y si ocurren los cambios sin consultarlos, éstos protestan airadamente en nombre de Dios.

– *La guerra*. Dentro de este ámbito político, un caso muy atestiguado de consulta oracular es el de la guerra. Creso, antes de comenzar la lucha contra los persas, se dedica a consultar los oráculos de Grecia y al de Libia [73]. Es un auténtico control de calidad, para saber de cuál puede fiarse. Para no dejar mal a ninguno, dice Heródoto que no consta la respuesta que dieron todos ellos. Sólo recoge la de Delfos, que, naturalmente, acierta. Creso, una vez convencido de que puede fiarse de ese oráculo, procura propiciarse al dios de Delfos con toda clase de sacrificios y regalos, para después preguntarle si debe emprender la guerra y si debe ganarse previamente la amistad de algún pueblo. Por desgracia para Creso, la Pitia, además de hablar en hexámetros, acostumbraba responder de forma enigmática y ambigua. Era fácil sacar consecuencias erróneas e ir a la catástrofe.

Un caso ejemplar es el de los tebanos. Deseaban vengarse de los atenienses después de una derrota sufrida. Pero no debían de sentirse muy seguros de sus fuerzas, porque antes de emprender una nueva batalla deciden consultar al dios [74]. La Pitia, como es habitual, les respondió de forma oscura que «con sus propias fuerzas no podrían vengarse, así que les aconsejó que remitieran la cuestión 'al lugar en el que abundan las palabras' y que posteriormente 'recurriesen a sus más allegados'». Después de darle vueltas al oráculo, siguieron la interpretación que les pareció más satisfactoria... y terminaron sufriendo otra gran derrota.

[71] 1 Sm 8.

[72] 1 Sm 16,1-14.

[73] I, 46ss.

[74] V, 79-81.

Algo parecido les ocurrió a los lacedemonios, que consultaron a Delfos antes de luchar contra los tegeatas y terminaron esclavizados por ellos. Pero estos percances no impiden que se siga consultando estos enigmáticos oráculos. Los espartiatas vuelven a hacerlo con ocasión de la guerra contra Persia. Reciben respuesta de que Lacedemón sería devastada por los bárbaros o que su rey moriría. Esta vez no cabe posibilidad de engaño. Pero el anuncio de la desgracia implica una promesa de salvación. Basándose en este oráculo, Leónidas permite que los aliados se marchen de las Termópilas y él se queda [75].

Poco antes de estos acontecimientos, cuando se aproximaba el instante de luchar contra los persas, los cretenses «despacharon consultores a Delfos para preguntarle al dios si redundaría en su provecho prestar socorro a Grecia». La respuesta es claramente contraria a la ayuda y «se abstuvieron de enviar socorros» [76].

Esta práctica habitual de consultar el oráculo por parte de todos los griegos no significa que siempre le hagan caso. Hacia el año 505 a. C., los atenienses estaban dispuestos a organizar una expedición contra Egina, cuando «llegó un oráculo procedente de Delfos aconsejándoles que aguardasen treinta años y que, treinta años después de la ofensa que les habían inferido los eginetas, emprendieran la guerra contra Egina tras haber dedicado a Éaco un recinto sagrado». Los atenienses hicieron caso en lo del recinto sagrado, pero «no se resignaron a seguir la indicación de que era menester aguardar treinta años» [77].

En este contexto de oráculos relacionados con la guerra son fundamentales los dos dirigidos a los atenienses antes de la lucha con los persas [78]. Son de enorme interés para comprender la función de los oráculos en el mundo griego y en el mundo del Antiguo Testamento. Por eso merece la pena recordarlos con más detenimiento.

Ante la amenaza que supone el ejército persa, los atenienses envían a consultar el oráculo de Delfos. «Y cuando, tras haber realizado en el recinto sagrado las ceremonias rituales, los consultores entraron en el *mégaron* y tomaron asiento, la Pitia, cuyo nombre era Aristonice, les dictó el siguiente vaticinio:

[75] VII, 220,3.

[76] VII, 169.

[77] V, 89,2-3.

[78] VII, 139,2-145,1.

– «¡Desdichados! ¿Por qué permanecéis inactivos?
¡Huye al fin del mundo y abandona tus casas y de tu circular ciudad los eminentes baluartes...
Abandonad, pues, este lugar sagrado y, ante las desgracias, comportaos con entereza».

«Al oír estas palabras, los consultores atenienses se quedaron sumamente desolados». Acontece entonces algo curioso. Un ciudadano delfio de los más reputados aconseja a los consultores que cojan ramos de olivo y vuelvan al santuario para hacer una nueva consulta. Ahora no se tratará de conocer el futuro, sino de que el dios cambie el futuro. Los atenienses le obedecen y suplican con estas palabras: «Señor, danos algún vaticinio más favorable sobre nuestra patria en consideración a estos ramos de olivo con que nos hemos presentado ante ti». Entonces, la profetisa les dicta un segundo vaticinio, algo más favorable. Pero no acaban aquí los problemas. Los consultores tienen el oráculo. Con él vuelven a Atenas. Pero, ¿qué significa exactamente? Sobre todo, esa extraña frase de que Zeus concederá a la ciudad «un muro de madera, único –pero inexpugnable– baluarte, que la salvación supondrá para ti y para tus hijos». ¿Cuál es ese muro de madera? Los intérpretes de vaticinios no se ponen de acuerdo. Predominan dos teorías totalmente opuestas: una, que se trata de la acrópolis; otra, que se trata de las naves. Según la primera, hay que refugiarse en aquel recinto; de acuerdo con la segunda, hay que embarcarse. Los defensores de la salvación naval se encuentran, sin embargo, con otro problema: los versos finales: «¡Ay, divina Salamina! ¡Que tú aniquilarás los frutos de las mujeres...!». «Debido a estos versos, la interpretación de quienes sostenían que el muro de madera aludía a las naves resultaba confusa, pues los intérpretes de vaticinios los explicaban en el sentido de que, si se aprestaban para librar una batalla naval, serían irremediablemente derrotados en aguas de Salamina».

Es entonces cuando interviene Temístocles, afirmando que esta interpretación no es correcta. El oráculo no se refiere a la derrota de los atenienses, sino de los persas. Por eso no dice «¡Ay, funesta Salamina!», sino «¡Ay, divina Salamina!»

Es un largo camino el recorrido por los atenienses desde la primera consulta hasta la decisión final. Ni siquiera en el último momento tenemos la certeza plena de que los atenienses estén acertando. Así se comprenden las palabras con que comienza Heródoto todo el relato: «Los terribles oráculos que les llegaron procedentes de Delfos, y que los llenaron de pánico, no los indujeron a abandonar Grecia, sino que permanecieron en su patria y se atrevieron a resistir al invasor en su territorio» [79]. Esa ambivalencia entre la necesidad de consultar el oráculo y la capacidad de no hacerle caso es típico de muchos relatos y refleja un aspecto muy interesante para comprender la actitud de israelitas y judíos ante sus profetas.

También otros oráculos de contenido político, menos famosos que los de Delfos, eran escuchados con atención en toda Grecia desde mediados del siglo VI. Son los que indujeron a los lacedemonios a luchar contra los atenienses durante la primera mitad del siglo V. «... al margen de estas consideraciones, les inducían a actuar los oráculos, que afirmaban que los atenienses iban a infligirles numerosas y graves afrentas; oráculos cuyo contenido habían ignorado hasta entonces y que conocieron por esas fechas, ya que Cleómenes los llevó a Esparta. (Por cierto que Cleómenes se hizo con los oráculos en la acrópolis de Atenas; dichos oráculos habían estado anteriormente en poder de los Pisistrátidas, pero, al verse expulsados, los dejaron en el santuario; así que, como habían sido abandonados, Cleómenes se apoderó de ellos)» [80].

Igual ocurría en Israel. Naturalmente, no en tiempos de Moisés, Josué y los Jueces, porque éstos tenían línea directa con Dios y no precisaban consultar a nadie. Pero los reyes pertenecen a una época distinta, más profana, de segunda categoría. Antes de la batalla es preciso saber si Dios lo permite. Y, si el rey no se acuerda de consultar al Señor, el sacerdote se encarga de recordárselo, como ocurre en el caso de Saúl (1 Sm 14,36-37). David, más piadoso, no se olvida de consultar: «¿Puedo atacar a los filisteos? ¿Me los entregarás?» (2 Sm 5,19). La respuesta es la deseada: «Atácalos, que yo te los entrego». Pero, poco después, en un nuevo conflicto con los filisteos, la respuesta divina es más detallada, incluyendo incluso la táctica a seguir: «No ataques. Rodéalos por detrás, y luego atácalos frente a las moreras. Cuando sientas rumor de pasos en la copa de las moreras [81],

[79] VII, 139,6. El paralelismo con la actitud de los jerosolimitanos durante la revuelta final contra Babilonia es notable. Tampoco ellos hacen caso a los oráculos del profeta Jeremías que los invita a la rendición y a huir.

[80] V, 90,2. El hecho de que estos oráculos no fuesen pronunciados para una ocasión determinada, sino que se conservasen por escrito, hace pensar que no se trata de «respuestas oraculares propiamente dichas, sino de algo similar a lo que serían luego en Roma los *libri fatales*» (C. Schrader, libro V, nota 421).

[81] Como ya dijimos más arriba, es probable que se trate de una forma de oráculo parecido al de Dodona, «con sus encinas que – invencible prodigio– emiten voz» (Esquilo, *Prometeo encadenado*).

lánzate al ataque, porque entonces el Señor sale delante de ti a derrotar al ejército filisteo» (2 Sm 5,23-24).

El rey Ajab de Israel disponía para estos menesteres de unos cuatrocientos profetas, capitaneados por un tal Sedecías. No debía de estar muy convencido de su utilidad, porque está dispuesto a conquistar Ramot de Galaad sin consultarlos. Pero Josafat de Judá, que lo acompaña en este caso, insiste en que se consulte antes el oráculo del Señor. La consulta es a través de los mencionados profetas y con esta sencilla pregunta: «¿Puedo atacar a Ramot de Galaad o lo dejo?». Y la respuesta es igual de breve y sencilla: «Vete. El Señor se la entrega al rey». Naturalmente, el jefe de la cofradía de profetas, con ánimos de distinguirse de sus subordinados, sabe dar más emoción al mensaje. Se procura unos cuernos de hierro y proclama: «Así dice el Señor: Con éstos acornearás a los sirios hasta acabar con ellos». No ocurre aquí como en el caso de la Pitia de Delfos. No hay ambigüedad alguna en el mensaje. Otra cosa es que acierten. Efectivamente, se equivocan, y el rey de Israel morirá en la batalla. Pero la culpa es suya, por no hacer caso a un verdadero profeta, Miqueas ben Yimlá, que le advierte de la trampa que le están tendiendo los falsos profetas.

– *Salud y enfermedad.* No pensemos que el oráculo de Delfos o los profetas de Israel sólo se preocupan de política. Salud y enfermedad son temas que provocan frecuentes consultas. Un bisnieto de Giges, Aliates, cayó enfermo. «Y como su enfermedad se iba prolongando, envió delegados a Delfos (...) para consultar al dios sobre su enfermedad» [82]. La Pitia no le hizo caso. Pero le dio la pista del problema al indicarle que no emitiría un oráculo mientras no reconstruyese el templo de Atenea que había incendiado por descuido durante una campaña. Aliates mandó construir dos templos en vez de uno, y se repuso de su enfermedad [83].

El oráculo de Buto, en Egipto, debía de ser menos piadoso y más picante que el de Delfos. En caso de enfermedad, en vez de recomendar la construcción de templos o la ofrenda de sacrificios exige soluciones casi pornográficas. Ferón, hijo de Sesostris, se quedó ciego porque, un año de fuertes crecidas del Nilo, presa de insensata temeridad, tomó una lanza y la arrojó en medio de los remolinos del río. «Durante diez años estuvo, pues, ciego; pero, en el año undécimo, le llegó de la ciudad de

[82] I, 19,2.

[83] I, 22,4.

Buto un oráculo según el cual se había cumplido el tiempo de su castigo y recobraría la vista si se lavaba los ojos con orina de una mujer que sólo hubiese mantenido relaciones con su marido y no conociera a otros hombres» [84]. El rey empieza por su esposa... y no se cura.

También en la Biblia está atestiguada la costumbre de consultar un oráculo en caso de enfermedad. Como nadie está contento con lo que tiene, los dos primeros ejemplos son contradictorios. Un rey de Israel, Ocozías, manda consultar a Baal Zebub, dios pagano de Ecrón (2 Re 1). Y un pagano, el rey Benadad de Siria, manda consultar a Yahvé a través de Eliseo (2 Re 8,7ss). Fuera de esta diferencia fundamental, los dos hacen la misma pregunta: «¿Me curaré de esta enfermedad?». No creo que la consulta esté motivada por una simple curiosidad intelectual. Ningún enfermo se tomaría esta molestia para escuchar: «no te curarás». Aunque no se diga expresamente, la consulta sólo tiene sentido como forma de congraciarse al dios y obtener de él la salud.

En este sentido, las tradiciones anteriores podemos completarlas con lo que se cuenta sobre la enfermedad del rey Ezequías. Cuando cae gravemente enfermo, se presenta ante él el profeta Isaías. Que sepamos, nadie lo ha llamado. Viene por orden de Dios a echarle al monarca un jarro de agua fría: «Así dice el Señor: Haz testamento, porque vas a morir sin remedio y no vivirás». Ezequías pide llorando que se le alargue la vida, y el Señor lo cura mediante la actuación del profeta, que aplica a la herida un emplasto de higos, al mismo tiempo que ofrece un milagro como garantía de la curación (Is 38,1-8).

– *Otras desgracias.* Muy relacionado con el tema de la enfermedad está el de las otras desgracias que pueden abatirse sobre los individuos o el pueblo. La mentalidad oficial es que se deben a alguna falta cometida. El problema es saber de qué falta se trata y cómo puede repararse. Aquí es donde interviene el oráculo.

Los agileos constataron consternados que cualquier persona, bestia de carga o rebaño que pasaba por determinado sitio fuera de su ciudad quedaba automáticamente tullido e impotente. La respuesta la conocían en parte: en aquel lugar habían lapidado a un grupo de prisioneros foceos. «Entonces, con ánimo de reparar su falta, los agileos despacharon emisarios a Delfos. Y la Pitia les ordenó hacer las ceremonias que todavía en

[84] II, 111.

la actualidad realizan los agileos; en efecto, ofrecen a los foceos espléndidos sacrificios y celebran en su honor un certamen gimnástico y ecuestre» [85].

Algo parecido les ocurre a los pelasgos según una antigua leyenda que habla de sus rivalidades con los atenienses. Después de haber raptado a algunas mujeres áticas y de haber tenido hijos de ellas, decidieron matar a los hijos y a sus madres. Pero, a partir de entonces, «la tierra dejó de dar fruto a los pelasgos, y sus mujeres y rebaños no eran fecundos como antes. Entonces, ante el hambre y la esterilidad que padecían, enviaron emisarios a Delfos para solicitar algún remedio contra las calamidades que les aquejaban. Y la Pitia les aconsejó que diesen a los atenienses las satisfacciones que estos últimos determinaran personalmente» [86].

Caso semejante es el de los tereos, que después de soportar siete años de sequía deciden consultar a Delfos y reciben respuesta de que su pecado es no haber colonizado Libia [87].

Otra vez les toca a los cnidios, en los que no sabe uno qué admirar más, si sus cualidades de ingenieros o lo brutos que eran. Vivían en una pequeña península, y se les ocurre convertirla en isla para evitar posibles invasiones. Comienzan a excavar el istmo, pero, al romper las piedras, les golpeaban en todo el cuerpo, y especialmente en los ojos, «con una frecuencia sin duda superior a la normal y de un modo evidentemente sobrenatural». De nuevo se recurre al oráculo de Delfos para inquirir la causa de la adversidad. La Pitia, compadecida de ellos, les habla esta vez en trímetros y de forma clara, preludiando la mentalidad de los consejeros de Felipe IV [88]: «No fortifiquéis ni excavéis el istmo, pues Zeus lo hubiera hecho isla, si hubiese querido».

Otro caso. «El territorio de Epidauro no daba fruto alguno. Los epidaurios, como es natural, formularon, en el oráculo de Delfos, una consulta relativa a esa calamidad; y la Pitia les aconsejó que erigieran unas imágenes en honor de Damia y Auxesia, ya que, si las erigían, las cosas les irían mejor. Los

[85] I, 167,1-2.

[86] VI, 139.

[87] IV, 150-151.

[88] Consultados sobre la posibilidad de unir el Tajo y el Manzanares para hacer a este último navegable hasta Madrid, respondieron negativamente, aduciendo que si Dios hubiese querido que estuviesen unidos lo habría hecho él mismo.

epidaurios, pues, preguntaron si debían hacer las imágenes de bronce o de mármol; pero la Pitia les prohibió emplear tanto uno como otro material; tenían que hacerlas de madera de olivo cultivado» [89].

Desgracia distinta es la que sufren los miembros de la tribu de los egidas, que no vivían mucho tiempo. «Sus componentes erigieron, en virtud de un oráculo, un santuario en honor de las Erinis de Layo y de Edipo; y a raíz de ello sus hijos vivieron normalmente» [90].

Cerraremos este apartado con lo que ocurrió a los apolonios. Había en Apolonia unos rebaños consagrados al sol, y se les concedía gran importancia en virtud de un oráculo. Al frente de los rebaños se encontraba un tal Evenio. En cierta ocasión se quedó dormido cuando estaba de guardia, vinieron unos lobos y mataron a sesenta cabezas de ganado. Los de Apolonia, que no conocían la ley del talión, en vez de oveja por oveja le hicieron pagar ojo por oveja. Es decir, lo dejaron ciego. «Pero, nada más haberle causado la ceguera a Evenio, sus rebaños dejaron de ser fecundos y la tierra tampoco les daba fruto. Y las respuestas oraculares que recibieron tanto en Dodona como en Delfos, cuando preguntaron la causa de la calamidad que les aquejaba, fueron que habían cometido una injusticia al privar de la vista a Evenio» y que no se verían libres de castigo hasta que no concediesen al pastor la indemnización que él considerase oportuna [91].

En la Biblia tenemos casos semejantes. En el reinado de David hubo hambre durante tres años consecutivos. No era raro en aquellos tiempos, a causa de las típicas sequías mediterráneas. Pero este es nuestro punto de vista moderno. David piensa que puede haber por medio algún pecado, y decide consultar al Señor. La respuesta no se hace esperar: «Saúl y su familia están todavía manchados de sangre por haber matado a los gabaonitas» (2 Sm 21,1). Un antiguo pecado de Saúl justifica la desgracia presente. La solución, como en algunos casos constatados en Grecia, será resarcir a los perjudicados. Y la indemnización será sangrienta, porque los gabaonitas afirman sin rodeos: «Un hombre quiso exterminarnos, y pensó destruirnos y expulsarnos del territorio de Israel. Que nos entreguen siete de sus hijos varones y los colgaremos en honor de Yahvé, en

[89] V, 82.

[90] IV, 149,2.

[91] IX, 93.

Gabaón, en la montaña del Señor» (2 Sm 21,5-6). Así se hace, y «Dios se aplacó con el país» (2 Sm 21,14) [92].

Otro día, David tuvo una mala idea. De acuerdo con el segundo libro de Samuel, se la inspiró Dios (2 Sm 24,1). Según Crónicas, se la inspiró el Satán (1 Cr 21,1). Nosotros diríamos que se la inspiró su propio orgullo. La idea fue hacer un censo de todo el pueblo para saber de cuántos soldados podía disponer. Como consecuencia de este pecado de orgullo, el pueblo sufre una epidemia de peste, que provoca la muerte de setenta mil hombres. David suplica que termine la mortandad. Y es entonces cuando habla Dios a través del profeta Gad, ordenando al rey que compre la era de Arauná y construya allí un altar. En cuanto se ofrecen en él holocaustos y sacrificios de comunión, «el Señor se aplacó con el país y cesó la mortandad en Israel» (2 Sm 24,25).

– *Colonizaciones*. Era también frecuente, casi obligado, consultar el oráculo cuando iba a tener lugar una colonización. «¿Qué colonia envió jamás Grecia a Eolia, Jonia, Asia, Sicilia o Italia sin consultar primero al oráculo Pitón, Dodonio o Ammón?» [93]. El oráculo encomienda a los lacedemonios colonizar una isla [94]. Fruto de estas consultas es la fundación de algunas ciudades, como Alalia en Córcega [95], o la que deberán fundar los tereos en Libia [96]. Dada esta práctica, no extraña que se reproche la actitud de Dorieo, que «solicitó a los espartiatas un grupo de personas y se las llevó a fundar una colonia, sin haber consultado al oráculo de Delfos a qué lugar debía ir a fundarla y sin haber observado ni una sola de las normas habituales» [97]. Sin embargo, incluso el impío Dorieo hace caso a los oráculos. Cuando un tal Antícares le aconseja, «basándose en los oráculos

[92] Ante tamaña exigencia, parece lógico que David hubiese vuelto a consultar al Señor. No lo hace, porque esta petición de los gabaonitas le viene como anillo al dedo para eliminar al resto de la familia de Saúl. Advertimos aquí un serio problema moral, el de la manipulación de la palabra y de la voluntad de Dios a través de los oráculos. Pero ahora lo que nos interesa es subrayar la función de la consulta a Dios en determinadas circunstancias.

[93] Cicerón, *Sobre la adivinación*, libro I, 2. Sobre el tema, ver M. Lombardo, *La concezione degli antichi sul ruolo degli oracoli nella colonizzazione*, en *Ricerche sulla colonizzazione greca*: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (1972) 63ss.

[94] IV, 178.

[95] I, 165.

[96] IV, 150-159.

[97] V, 42,2. La norma fundamental era llevar el fuego sagrado para denotar la unión con la metrópoli.

de Layo, que colonizara la región de Heracles, en Sicilia (...), al oír esto, Dorieo se encaminó a Delfos para preguntar al oráculo si lograría apoderarse de la comarca a la que pensaba dirigirse; y la Pitia le respondió que lo conseguiría».

Esta idea de que Dios debe aprobar y bendecir los viajes aparece en las tradiciones patriarcales, donde es Yahvé quien decide las andanzas y peregrinaciones con una orden directa al interesado. «Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré», le dice a Abrahán (Gn 12,1). «Pasea el país a lo largo y a lo ancho, que te lo voy a dar» (Gn 13,17). Y a Jacob: «Levántate, sal de esta tierra y vuelve a tu tierra nativa» (Gn 31,13). «No temas bajar a Egipto, que allí te convertiré en un pueblo numeroso» (Gn 46,3).

Por eso, en momentos posteriores, cuando ya Dios no habla de forma directa, hay que consultarlo para saber su opinión. Los israelitas, que no tienen tanto territorio que colonizar como los griegos, ni mucho menos expediciones marítimas, no precisan tantos oráculos. Pero tenemos dos casos interesantes. El primero, cuando los danitas emigran hacia el norte en busca de territorio. En una de las etapas, una avanzada de la tribu descubre a un levita encargado de la capilla particular de Micá. Inmediatamente le piden al sacerdote: «Consulta a Dios a ver si va a salirnos bien este viaje que estamos haciendo». Y la respuesta es: «Id tranquilos. El Señor ve con buenos ojos vuestro viaje» (Jue 18,5-6). El segundo ejemplo tiene como protagonista a David. También él consulta a Dios cuando piensa dejar su vida de bandolero itinerante para asentarse en un lugar:

> «– ¿Puedo ir a alguna ciudad de Judá?
> El Señor le respondió:
> – Sí.
> David preguntó:
> – ¿A cuál debo ir?
> Respondió:
> – A Hebrón» (2 Sm 2,1).

En este último ejemplo es interesante advertir la diferencia con los oráculos griegos. «Al oráculo délfico no solía preguntársele a qué lugar había que dirigir una expedición colonizadora, sino si aprobaba el proyecto de fundar una colonia en un lugar que previamente se le indicaba» [98]. David, en cambio, pregunta por una región muy concreta, y el oráculo le indica incluso la

[98] C. Schrader, libro V, nota 179.

ciudad en la que debe instalarse. Por desgracia, no sabemos qué procedimiento se usaba para lograr una información tan exacta, aunque casi seguro se trata de una consulta a través del sacerdote.

– *Otras circunstancias*. Además de lo anterior, hay otras muchas posibilidades de consulta. Por ejemplo, los habitantes de Cime se vieron un día en grave apuro. Había venido a refugiarse entre ellos un enemigo de Ciro, Pactias. Acoger a un fugitivo es una norma esencial. Pero no tardan en llegar quienes piden que lo entreguen por orden de Ciro. ¿Qué se hace? ¿Pecar contra la hospitalidad y acarrearse el castigo de los dioses, o arriesgarse al castigo del rey? «Los cimeos, para asesorarse, decidieron referir el caso al dios de los bránquidas, pues había allí un oráculo establecido desde antiguo, que solían consultar todos los jonios y eolios» [99]. Este dios, nada menos que Apolo, ordena que entreguen a Pactias. Intentará Aristódico que el dios cambie su oráculo tendiéndole una trampa. Apolo se mantiene en sus trece, no porque tenga nada contra Pactias, sino porque está harto de los cimeos y de su impiedad. Al final, como ocurre tantas veces en el mundo profético, los cimeos hacen lo que les da la gana: envían a Pactias a Mitilene y se quitan el problema de enmedio.

Por completar esta lista, indicaremos que se consulta al oráculo para saber si se salvará la ciudad [100]; qué hacer con los tesoros sagrados amenazados por la guerra [101]; si está permitido castigar a alguien [102]; si son suficientes las ofrendas hechas al dios después de la victoria [103]; si está permitido usar nombres de dioses aprendidos de otros pueblos [104]; si se mantendrá una

[99] I, 157.

[100] Los argivos (VI, 19); el oráculo se encuentra en VII, 77,2.

[101] Ante la amenaza de los persas, los delfios consultan al oráculo qué hacer con los tesoros sagrados, si sepultarlos o trasladarlos a otro país. «Sin embargo, el dios les prohibió cambiarlos de sitio, indicándoles que él, personalmente, se bastaba para proteger sus bienes» (VIII, 36). Sobre todo el episodio, véase lo que dice Carlos Schrader en la nota 182 al libro VIII.

[102] Los parios mandan consultar si pueden castigar a Timo, empleada del templo de las Diosas, por haber comunicado secretos a Milcíades. La Pitia responde que no (VI, 135).

[103] VIII, 122.

[104] II, 52,2-3. Los pelasgos aprendieron de los egipcios todos los nombres de los dioses, excepto el de Dioniso. «Y al cabo de un tiempo hicieron una consulta sobre estos nombres al oráculo de Dodona (ya que, efectivamente, este oráculo pasa por ser el más antiguo de los centros proféticos que hay en Grecia y, por aquel entonces, era el único existente). Pues bien, cuando los pelasgos preguntaron en Dodona si debían adoptar los nombres que procedían de los bárbaros, el oráculo respondió afirmativamente».

época de prosperidad [105]; cómo indemnizar por una grave falta cometida [106]; incluso historias tan descabelladas como la de la pretendida aparición de Aristeas merece una consulta al oráculo [107].

En cuanto a los particulares, además de los casos de enfermedad que indicamos antes, algunos preguntan si tendrán hijos [108]; qué se hace con un hijo mudo [109]; si tendrán éxito en una campaña militar [110]; si su monarquía será duradera [111]; sobre la vuelta a la patria después del destierro [112]; lo que le ocurrirá después de muerto [113]; incluso casos de venganza se consul-

[105] Los sifnios (III, 57,3). La respuesta de la Pitia es un caso maravilloso de oscuridad: «Mirad, cuando en Sifnos blanco sea el pritaneo, / y blanco el friso del ágora, justo entonces se requiere una persona astuta, / para protegerse de una lígnea emboscada y de un heraldo rojo». Con razón añade Heródoto que «este oráculo no fueron capaces de comprenderlo ni en aquel mismo momento ni a la llegada de los samios» (II, 58,1).

[106] El fabulista Esopo fue acusado en Delfos de un robo sacrílego que no había cometido y fue despeñado desde las rocas Fedríadas. Los delfios fueron castigados por la divinidad y tuvieron que expiar su falta. «Cuando los delfios, en virtud de un oráculo, lanzaron en repetidas ocasiones un bando para saber quién quería aceptar una indemnización por la vida de Esopo, no se presentó nadie más que un hijo del hijo de Yadmón, otro Yadmón, que fue quien la aceptó. Por consiguiente, Esopo también fue propiedad de Yadmón» (II, 134,4).

[107] IV, 14-15.

[108] Eetión (V, 92 B 2). Este es también posiblemente el objeto de la consulta de Tisámeno «relativa a su descendencia» (IX, 33).

[109] Creso (I, 85). La Pitia le responde: «Hijo de Lidia, rey de muchos pueblos, Creso, grandísimo necio / no pretendas oír en tu morada el tono anhelado / de la voz de tu hijo. Más vale que eso quede lejos, / pues a hablar comenzará en un funesto día». En efecto, el hijo mudo recobra el habla en el mismo momento en que ve a un soldado persa a punto de matar a su padre.

[110] Este parece el caso de Cípselo (V, 92 E); aunque al principio sólo se dice que «se hallaba en Delfos formulando una consulta», al recibir «un oráculo sumamente favorable... se lanzó sobre Corinto y se apoderó de la ciudad». Lo mismo ocurre con la sucinta formulación a propósito de Cleómenes: «Resulta que, en cierta ocasión en que Cleómenes estaba consultando el oráculo de Delfos, la respuesta que recibió fue que tomaría Argos» (VI, 76).

[111] Creso (I, 55-56).

[112] IV, 163-164 «Arcesilao se dirigió a Delfos para consultar al oráculo sobre su regreso». La respuesta de la Pitia es oscura, pero exhorta a no vengarse de los enemigos políticos que lo habían exiliado. Arcesilao no tiene en cuenta el oráculo y termina asesinado. «Así fue cómo Arcesilao, por haber infringido –fuera voluntaria o involuntariamente– el dictado del oráculo, cumplió su destino» (II, 164,4).

[113] «Cuentan que Amasis, que se había enterado, gracias a un oráculo, de lo que a su muerte iba a suceder con su cuerpo, como es natural tomó sus medidas

tan [114]. Y para que no falte hasta la menor posibilidad, uno llega a preguntar al dios si puede apropiarse de cierta cantidad de dinero ajeno mediante perjurio [115].

4. Oráculos no pedidos

En todos los casos anteriores se trata de consultas hechas por pueblos o individuos; de ellos parte la iniciativa. Pero existe otra posibilidad: que el oráculo sea dado por el dios sin haber sido consultado. El que se trate en ocasiones de hechos fantasiosos no resta valor a la idea de fondo, que encontramos ya en la antigua ciudad mesopotamia de Mari y que compartirán más tarde griegos y hebreos.

En Mari, por ejemplo, se presenta al gobernador un personaje y le dice: «El dios me ha enviado; apresúrate a escribir al rey para que se dediquen los sacrificios funerarios a los manes de Yadjun-lin» [116]. Esto es lo que el *mahhu* me ha transmitido, y lo comunico a mi señor. Mi señor hará lo que mejor le parezca...». En otra ocasión, un profeta habla a propósito de una puerta que se pensaba construir: «Esta puerta no la podéis construir... No habrá éxito».

O, con palabras muy parecidas a los profetas de Israel, se dice: «Mediante oráculos, Adad, el señor de Kallasu, ha hablado de este modo: ¿No soy yo Adad, el señor de Kallasu, el que lo ha criado sobre mis rodillas y el que lo ha llevado al trono de la casa de su padre? Después de haberlo llevado al trono de la casa de su padre, le di también una residencia. Ahora bien, así como lo he llevado a la casa de su padre, así también puedo quitarle

para evitar lo que le aguardaba» (III, 16,6). De este modo se libró de que Cambises profanara su cadáver. Heródoto, tan crédulo otras veces con respecto a los oráculos, piensa en este caso que toda la historia es inventada.

[114] Psamético II, futuro rey de Egipto, «pensaba vengarse de quienes le habían desterrado. Pero, al enviar consultores al oráculo de Leto, en la ciudad de Buto, donde precisamente se hallaba el santuario profético más veraz de los egipcios, recibió una respuesta según la cual la venganza le llegaría por mar, cuando aparecieran unos hombres de bronce. Como es natural, acogió con gran incredulidad la idea de que unos hombres de bronce pudieran llegar en su ayuda» (II, 152,3). Sin embargo, más tarde, al llegar unos jonios y carios con sus armaduras de bronce, Psamético comprendió «que el oráculo se estaba cumpliendo».

[115] Es el caso de Glauco (VI, 86 G), y la Pitia le reprocha duramente esta actitud. «Al oír estas palabras, Glauco suplicó al dios que lo perdonara por sus manifestaciones. Pero la Pitia le respondió que intentar que el dios aprobara una injusticia, o cometerla, constituían el mismo delito».

[116] Yadjun-lin era el padre del rey, Zimrilín.

Nijlatum de su mano. Si él no la entrega, yo soy el dueño del trono, del país y de la ciudad, y lo que le he dado se lo puedo quitar. Por el contrario, si cumple mis deseos, le daré tronos y más tronos, casas y más casas, territorios y más territorios; y le daré también la región que va del este al oeste».

Caben dos posibilidades: a) que el dios se limite a revelar el futuro (generalmente con sentido funesto); b) que encomiende una misión. Ya que volveremos a hablar de Mari cuando tratemos la historia del profetismo israelita, me limito ahora a ejemplos griegos.

Como confirmación de la primera hipótesis podemos citar los siguientes casos. Los argivos envían a Delfos a consultar al oráculo pensando en el destino de su ciudad. De repente, sin que nadie se lo pida, la Pitia comienza a hablar de los milesios, condenándolos de la siguiente manera [117]:

> «Y justo entonces, tú, Mileto, artífice de inicuas vilezas, de muchos serás festín y espléndida presa.
>
> Tus matronas lavarán los pies a muchas gentes intonsas, y de nuestro templo en Dídima se ocuparán otras personas».

Según Heródoto, este oráculo se cumplió cuando la mayoría de los varones milesios fueron asesinados por los persas, un pueblo que lleva el pelo largo, y las mujeres y los niños pasaron a engrosar el número de sus esclavos.

También un oráculo no pedido por nadie anuncia desde tiempo antiguo que la isla de Delos se verá afectada por un terremoto:

> «Provocaré un seísmo en la propia Delos, pese a que inmune es a ellos» [118].

Y lo mismo le ocurre al rey egipcio Micerino. El ejemplo es muy interesante por las semejanzas y diferencias que ofrece con lo ocurrido al rey Ezequías de Judá. «Le llegó un oráculo de la ciudad de Buto, según el cual iba a vivir sólo seis años y al séptimo moriría. Entonces, lleno de indignación, despachó emisarios al oráculo con denuestos hacia el dios por respuesta, reprochándole que mientras su padre y su tío «que habían clausurado los santuarios, que no se habían acordado de los dioses y que, además, oprimían a sus súbditos» habían vivido largo tiempo, él, que era piadoso, iba a morir tan pronto. Pero

[117] VI, 19.

[118] VI, 98,3. Adviértase el interesante dato de que el dios habla en primera persona, como ocurre en otros textos proféticos del Antiguo Oriente.

del profético santuario le llegó un segundo oráculo asegurándole que ésa era, precisamente, la razón de que acortaran la duración de su vida, pues no había hecho lo que debía hacer, ya que era menester que Egipto fuese asolado por espacio de ciento cincuenta años y los dos reyes que le habían precedido lo habían comprendido, pero él no». Micerino, para demostrar la falsedad del oráculo, fabrica gran cantidad de lámparas, las enciende de noche, se dedica ininterrumpidamente a la bebida y la buena vida «para tener doce años en lugar de seis al convertir las noches en días» [119].

Pero cabe la segunda posibilidad que indicábamos antes: sin que nadie le pregunte, el oráculo encomienda a un pueblo o a un individuo una tarea futura. Es lo que le ocurre al rey de los tereos: «Cuando Grino, el rey de los tereos, estaba consultando al oráculo sobre otras cuestiones, la Pitia le respondió que fundara una ciudad en Libia». Los tereos, que no sabían mucha geografía ni tenían un atlas a su disposición, no hicieron caso al oráculo, «pues no sabían en qué parte de la tierra se encontraba Libia». Esta excusa, válida para nosotros, no satisface al dios, que los castiga con siete años de sequía. Ya hemos dicho que en estas circunstancias es habitual consultar al oráculo. Y en ese momento la Pitia les recuerda lo que ya habían olvidado: la obligación de colonizar Libia [120]. Lo interesante para nosotros es que el oráculo no se limita a responder a los problemas que se le plantean, sino que también ordena lo que se debe hacer.

No queda claro si debemos clasificar en este apartado de oráculos no pedidos el que reciben los lacedemonios de Delfos para que exijan a Jerjes una satisfacción por la muerte de Leónidas [121].

Saliéndonos del mundo de Heródoto, el ejemplo más claro y trágico de una misión encomendada por un oráculo es el de Orestes, que recibe la orden de matar a su madre (Clitemnestra) y al amante de ésta (Egisto). Esquilo, en la *Orestía*, especialmente en «Las Coéforas» y «Las Euménides», ha expuesto de

[119] II, 133. El caso de Ezequías de Judá (2 Re 20) es muy parecido y muy distinto. Este rey cae enfermo, y en su enfermedad recibe un oráculo a través del profeta Isaías: «Haz testamento, porque vas a morir sin remedio». La reacción del rey no es la de indignarse con Dios, sino la de rezar, recordando sus buenas obras: «Señor, recuerda que he caminado en tu presencia con corazón sincero e íntegro y que he hecho lo que te agrada». Tiene lugar entonces un segundo oráculo que anuncia al rey otros quince años de vida.

[120] IV, 150-151.

[121] VIII, 114.

forma magistral el choque entre la moral tradicional (los viejos dioses) y la orden recibida del oráculo de Apolo.

Los ejemplos anteriores –muchos menos, sin duda, que los de oráculos pedidos– confirman la posibilidad de que un dios, espontáneamente, ordene algo o revele el futuro. A diferencia de Grecia, ésta había sido desde siglos antes la orientación fundamental de la profecía hebrea. Con los presupuestos anteriores, podemos decir que en la profecía de Israel se darán los siguientes pasos:

De una palabra buscada por el hombre, a una palabra enviada por Dios.

Del descubrimiento de un enigma, al descubrimiento de una misión.

De la búsqueda de seguridad personal, al choque con una responsabilidad.

Del interés personal, a la responsabilidad frente a los demás.

Este paso del oráculo solicitado por intereses personales al oráculo que transmite la voluntad de Dios, incluso en contra de intereses personales o nacionales, es lo que dará al profetismo de Israel la importancia y la dignidad que no encontramos en otras culturas.

2
Los mediadores

Hemos visto en el capítulo anterior que los pueblos antiguos compartían la idea de que los dioses podían y querían comunicarse con los hombres. Igualmente difundida estaba la idea de que esta comunicación la establecen a través de personas especiales. Incluso en el caso del sueño, que es la forma más personal de contacto, es frecuente que el hombre no sepa interpretar la voz del dios. Surge así la necesidad de un especialista que establezca el puente entre el mundo divino y el humano. En la antropología moderna, esas personas reciben el nombre de «mediadores» [1].

Probablemente, en todas las culturas ha habido intermediarios buenos y malos, «aceptados» y «prohibidos». Cuando Sexto, el hijo de Pompeyo, decide consultar a la nigromante, escribe Lucano: «Aguijoneado por el miedo, para conocer de antemano la marcha del destino, impaciente por el retraso y torturado ante todos los acontecimientos futuros, no consulta los trípodes de Delos ni los antros píticos; no le agrada indagar lo que declare el bronce de Júpiter en Dodona que alimentó a los primeros mortales con sus frutos, o a quien puede conocer los destinos en las fibras, interpretar el vuelo de los pájaros, observar los fulgores del cielo y escrutar los astros con sabiduría asiria, o cualquier *otro arte misterioso, pero lícito, que pudiera existir*. El conocía las prácticas de *los crueles magos detestados por los dioses celestes*, las aras entristecidas por ritos fúnebres, la

[1] Desde el punto de vista del AT y de la cultura ambiente es esencial la obra de A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Upsala 1945). Desde un punto de vista sociológico, el tema de los intermediarios lo ha estudiado especialmente R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Filadelfia 1980). Desde una perspectiva parecida, M. J. Buss, *The Social Psychology of Prophecy*, en *Prophecy*. Essays presented to G. Fohrer: BZAW 150 (Berlín 1980) 1-11. En las notas siguientes indicaremos otros títulos importantes sobre el tema. A lo que llamamos intermediarios, Eichrodt los llama «órganos de la alianza», distinguiendo entre guías carismáticos y guías oficiales (cf. *Teología del Antiguo Testamento*, I, 263-354).

creencia en las sombras y en Dite, y estaba convencido el insensato de que los inmortales sabían poco» [2].

Pero esta distinción adquiere gran fuerza en el mundo bíblico, que además amplía enormemente el catálogo de intermediarios prohibidos por el Señor. De hecho, Israel conoce la existencia de intermediarios muy diversos entre los otros pueblos: sacerdotes y adivinos entre los filisteos (1 Sm 6,2); magos, agoreros, adivinos y astrólogos entre los babilonios (Is 44,25; 47,13; Ez 21,26); agoreros, adivinos y hechiceros entre los egipcios (Is 19,3).

Para nosotros, estos nombres están cargados de connotaciones negativas. No ocurría así en la antigüedad, ya que casi todos estos intermediarios eran personajes religiosos. Y los israelitas que no tuviesen especial formación religiosa los consideraría no sólo imprescindibles, sino también buenos. Pero la religión oficial de Israel se mueve en coordenadas muy distintas. Niega que esas personas sean intermediarios válidos entre Dios y los hombres. Por eso, la ley formula con toda claridad: «No haya entre los tuyos quien queme a sus hijos o hijas, ni vaticinadores, ni astrólogos, ni agoreros, ni hechiceros, ni encantadores, ni espiritistas, ni adivinos, ni nigromantes. Porque quien eso practica es abominable para el Señor» (Dt 18,10-12). Omito el análisis de cada uno de estos términos, cosa que nos llevaría muy lejos [3].

Pero la religión yahvista no niega la posibilidad de verdaderos intermediarios entre Dios y los hombres. El texto del Deuteronomio que acabo de citar, tras prohibir la consulta a todas esas personas, indica a quién deben acudir los israelitas para conocer la voluntad de Dios: al profeta. Pero este texto refleja un estadio tardío. Al principio, la mentalidad era más amplia. Había dos grandes intermediarios a los que podía acudir cualquier persona: el sacerdote y el profeta. Por otra parte, Dios también podía establecer el contacto con nuestro mundo a través de un intermediario misterioso, su «ángel», que se presenta a quien Dios quiere y de forma imprevisible. Podríamos decir que el ángel es un intermediario en sentido único, desde Dios al hombre, mientras sacerdote y profeta lo son en los dos sentidos: de Dios al hombre y del hombre a Dios.

[2] *La Farsalia*, VI, 423-434.

[3] El mejor estudio de conjunto sobre estos diversos grupos creo que sigue siendo el ya antiguo de P. Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern* (Ratisbona 1871), especialmente 70-95. Véase también E. Dhorme, *Prêtres, devins et mages dans l'ancienne religion des Hébreux*: RHR 108 (1933) 113-43. Como amplia visión de las distintas culturas, *Le monde du sorcier. Egypte – Babylonie – Hittites – Israël – Islam – Asie Centrale – Inde – Nepal – Cambodge – Vietnam – Japon*, Sources Orientales VII (París 1966).

1. El ángel del Señor

Desde el punto de vista que nos ocupa, interesan especialmente las tradiciones en las que el «ángel del Señor» (*mal'ak Yhwh*) o «el ángel de Dios» (*mal'ak 'elohîm*) transmite un mensaje, dando a conocer el futuro o indicando lo que se debe hacer en el presente. Obtenemos la siguiente lista:

– En el primer episodio de la expulsión de Hagar, el ángel del Señor le sale al encuentro junto a la fuente y le ordena volver a su señora y someterse a ella, anunciándole al mismo tiempo la bendición de su descendencia (Gn 16,7-12).

– En el segundo relato de la expulsión de Hagar, el «ángel de Dios» le transmite «desde el cielo» un oráculo de salvación («no temas») y una orden (cuidar al niño), junto con la promesa de descendencia numerosa (Gn 21,17-18).

– En el sacrificio de Isaac interviene «desde el cielo» prohibiendo que mate al niño y promete la bendición (Gn 22,11-12.15-18).

– Al comienzo del libro de los Jueces, «sube de Guilgal a Betel» y denuncia al pueblo su desobediencia, que provocará su castigo (Jue 2,1-5). Esta curiosa figura parece relacionada con ese «ángel» que el Señor enviará «por delante, para que te cuide en el camino y te lleve al lugar que he preparado» y expulse a los enemigos (Ex 23,20-23; 33,1-3). Es el mismo ángel que, para proteger al pueblo de la maldición de Balaán, le saldrá al encuentro en el camino (Nm 22,23-35).

– Se aparece a Gedeón, sentándose bajo la encina de Ofrá, y le ordena salvar a su pueblo de los madianitas (Jue 6,11-24) [4].

– Se aparece a la mujer de Manoaj anunciándole que tendrá un hijo (Sansón), indicándole la dieta que debe guardar y la misión que cumplirá (salvar de los filisteos). La mujer tiene la impresión de haber visto a un «hombre de Dios» (*'îš 'elohîm*). Desaparece en la llama del sacrificio (Jue 13).

– El profeta de Betel, para convencer al profeta anónimo del Sur que ha ido a maldecir el altar, le asegura: «un ángel me ha dicho, por orden del Señor, que te lleve a mi casa para que comas y bebas algo» (1 Re 13,18). Aunque se trate de una mentira, refleja la idea de que Dios se comunica con los hombres a través de un ángel.

[4] En este pasaje, a veces se lo llama «el ángel del Señor» (v.11.12.20.21[bis].22) y a veces «el Señor» (vv.14.16.23).

– En relación con el profeta Elías actúa en dos ocasiones. En la primera, le ordena comer dos veces seguidas cuando va camino del Horeb y se encuentra desanimado (1 Re 19,5-7). En la segunda, le ordena salir al encuentro de los mensajeros reales que van a consultar a Belcebú y le indica las palabras que debe pronunciar. Curiosamente, el ángel actúa como profeta del profeta (2 Re 1,3-4). Al final de la escena, le ordena ir con el capitán a ver al rey (2 Re 1,15).

– Finalmente, aunque no se use la expresión «ángel del Señor» o «ángel de Dios», hay que incluir aquí al «ángel intérprete» de Zacarías, el «ángel que hablaba conmigo» y le explica el sentido misterioso de sus visiones (Zac 1,9.12.14; 2,7; 3,5-6; 4,1.5; 5,5; 6,5). La misma misión cumple Gabriel en las visiones de Daniel (Dn 8,16-26; 9,21-27), igual que otras figuras misteriosas (Dn 7,16; 10,10-12,4), incluido el hombre vestido de lino (Dn 12,6-13). Todas estas tradiciones continúan la línea de que Dios se comunica, incluso al profeta, no de forma directa, sino a través de un mensajero (recordar 1 Re 13,18 y los casos anteriores de Elías).

Por consiguiente, el «ángel del Señor» puede transmitir mensajes muy distintos, desde unas breves palabras de consuelo, o una promesa, hasta una orden de salvar al pueblo y una compleja interpretación de la historia. En otras circunstancias, esto mismo podría haberlo hecho un sacerdote y, sobre todo, un profeta. Pero, a diferencia de sacerdotes y profetas, el ángel del Señor no sólo transmite mensajes, sino que tiene la posibilidad de actuar, protegiendo o castigando. Como ejemplos de protección encontramos: al criado de Abrahán, cuando busca esposa para Isaac (Gn 24,7.40); a Jacob, librándolo de todo mal (Gn 48,16); al pueblo, sacándolo de Egipto (Nm 20,16), situándose entre él y los egipcios (Ex 14,19), en su marcha por el desierto camino de la tierra prometida (Ex 23,20-23; 33,1-3), y apareciéndose a Balaán para que sea consciente de que sólo puede decir lo que él le diga (Nm 22,22-35); a los fieles del Señor (Sal 34,8; 91,11). Dios también se sirve de un ángel cuando desea castigar, bien al pueblo por el pecado de David (2 Sm 24,16-18), al ejército de Senaquerib (2 Re 19,35), o a los perseguidores del justo (Sal 35,5-6; 78,49).

En cuanto a las diversas teorías sobre la figura del «ángel del Señor» o «de Dios», es cuestión secundaria para nuestro estudio y podemos prescindir de ellas [5].

[5] Pueden verse en el artículo de R. Ficker, *mal'ak*, en E. Jenni / C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I (Madrid 1978) 1227-37.

2. El sacerdote

La relación del sacerdote israelita con la adivinación bien entendida, con el conocimiento del futuro o de la conducta que se debe observar en el presente, es un tema que a veces ni se tiene en cuenta, a pesar de haber sido muy estudiado [6]. Si recordamos la enorme importancia de los sacerdotes mesopotámicos y egipcios en la adivinación y comunicación de oráculos divinos, es lógico admitir que en Israel ocurría algo parecido.

De hecho, algunos de los procedimientos adivinatorios mencionados en el capítulo anterior (*urim* y *tummim*, *efod*) eran típicamente sacerdotales. Por eso, en tradiciones antiguas, especialmente de la época de Saúl y David, no extraña encontrar al sacerdote actuando como adivino en favor del rey. Ofrezco un catálogo de textos según el orden de aparición en la Biblia, sin prejuzgar nada sobre su historicidad ni su antigüedad. Lo importante es que todos ellos confirman la importancia del sacerdote en el tema que nos ocupa.

– El libro de los Jueces comienza precisamente con una consulta al Señor para saber cuál de las tribus será la primera en luchar contra los cananeos (Jue 1,1-2). No se dice a través de quién se realiza la consulta, pero una muy parecida, con palabras casi idénticas y la misma respuesta, la encontramos al final del libro, cuando se pregunta cuál de las tribus será la primera en luchar contra los benjaminitas (Jue 20,18). En este caso, la tradición sitúa esta consulta y las dos posteriores (20,23.28) en el santuario de Betel, mencionando expresamente como sacerdote a Fineés, hijo de Eleazar, hijo de Aarón (20,27). Sin duda, el narrador da por supuesto que la consulta se realiza a través del sacerdote.

– Dentro del período de los Jueces se sitúa también la consulta de los danitas cuando marchan hacia el norte, en busca de territorio donde asentarse. Al pasar por casa de Micá y descubrir que hay allí un levita, le piden de inmediato: «Consulta a Dios, a ver si va a salirnos bien este viaje que estamos haciendo». Y el sacerdote (*kohen*) les transmite la respuesta: «Id tranquilos, el Señor ve con buenos ojos vuestro viaje» (Jue 18,5-6). No sabemos el procedimiento que utiliza, pero antes se ha

[6] Quien más ha subrayado este tema ha sido Haldar, *Associations of Cult Prophets*, especialmente 91-108. En castellano disponemos del excelente estudio de García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el AT* (Madrid 1971), que trata la consulta a Dios por medio del sacerdote en las p. 165-276.

mencionado la existencia de un efod y terafim en la capilla privada de Micá, y cuando el sacerdote se marcha con los danitas se lleva con él esos objetos (18,20).

– Cuando Saúl y sus hombres están de acuerdo en luchar contra los filisteos, el sacerdote interviene ordenando una consulta previa al Señor (1 Sm 14,36-37). Al no obtener respuesta de Dios, se realiza una nueva consulta para saber si el culpable del silencio divino es el pueblo, o Saúl y su hijo. En este caso no se dice quién efectuó la consulta, pero debió de ser también el sacerdote, sobre todo si aceptamos que se usan el *urim* y *tummim*, como indican expresamente los LXX.

– También David consulta a Dios a través del sacerdote Ajimelec cuando va huyendo de Saúl y pasa por Nob: «consultó al Señor por él» (1 Sm 22,10). Aunque algunos autores dan otro sentido a esta frase [7], el diálogo posterior entre Saúl y Ajimélec demuestra que se trata de consulta (1 Sm 22,13.15). Y, como reconoce el mismo Ajimélec, «¡ni que fuera hoy la primera vez que consulto a Dios por él!». Lo cual demuestra que esta actividad era una de las fundamentales del sacerdote.

– Más tarde, será el sacerdote Abiatar quien cumpla esta misión para David mediante el uso del efod. En un caso, para saber si Saúl vendrá en su persecución y si los hombres de Queilá lo entregarán en sus manos (1 Sm 23,9-12). En otro, para saber si debe perseguir a los amalecitas que habían saqueado Sicelag (1 Sm 30,7-8).

– De acuerdo con la práctica anterior, es normal suponer la intervención del sacerdote en otros episodios de la vida de David. En dos casos se trata de conflicto con los filisteos. El primero, cuando consulta a Dios sobre la posibilidad de atacarlos en Queilá (1 Sm 23,2-4) [8]. El segundo, años más tarde, cuando David ya es rey (2 Sm 5,19-24) [9]. Finalmente, en la

[7] La Nueva Biblia Española relaciona esta frase con la siguiente y traduce: «Le pidió por amor de Dios y Ajimélec le dio provisiones». Sin embargo, la expresión *ša'al-lô beYhwh* reaparece en los versos 13 y 15 con el sentido evidente de «consultar al Señor por él», como traduce la misma NBE.

[8] El texto es muy interesante también por otro aspecto. Después de una primera consulta en la que Dios asegura a David que derrotará a los filisteos y liberará Queilá, la reacción de su tropa es de incredulidad. No tienen excesiva confianza en el oráculo. Esto motiva una segunda consulta, que da como resultado la misma respuesta. Entonces se va a la batalla. Esta repetición de la consulta por desconfianza de los interesados refleja un aspecto muy humano y recuerda reacciones parecidas de los griegos ante el oráculo de Delfos.

[9] El interés de este caso radica en que la respuesta está relacionada con el «rumor de pasos en la copa de la morera». Ya hablamos de la creencia en que

consulta realizada para saber si puede establecerse en Judá y en qué ciudad (2 Sm 2,1) [10].

– Es difícil emitir un juicio sobre la intervención del sacerdote en otros casos. Por ejemplo, cuando se reprocha a las autoridades haber tomado una decisión importante a propósito de los gabaonitas sin haber consultado a Dios (Jos 9,14), no queda claro si esa consulta debía haberse hecho a través de un sacerdote, aunque sería lo más lógico. En Jos 19,50 también se habla de una orden divina a propósito del pueblo que le tocó a Josué en heredad. El relato da a entender que Josué pidió Timná Séraj. Los israelitas consultan a Dios, y la respuesta es afirmativa. Pero no sabemos nada del intermediario ni del procedimiento empleado.

Vemos, pues, que la consulta a los sacerdotes, frecuente en tiempos antiguos, se centra básicamente en temas militares, aunque no excluye otras cuestiones, como el lugar dónde residir, la fortuna de un viaje, o cuestiones personales que ignoramos. Y es importante advertir que en muchos de estos casos la respuesta se presenta como auténtica palabra de Dios, introducida por la fórmula «el Señor respondió» [11]. Nos encontramos en un contexto y un lenguaje muy parecidos al de los profetas posteriores.

Pero esta serie de textos podemos ampliarla si tenemos en cuenta otras referencias a los medios de adivinación típicamente sacerdotales: el *urim* y *tummim* [12] y el *efod*.

A propósito del primero, cuenta 1 Sm 28,6 que Saúl, a punto de entablar la batalla final contra los filisteos en los montes de

los dioses comunican sus oráculos a través de árboles. Si es un sacerdote el que realiza la consulta en este caso, tendríamos un testimonio interesante de la adivinación sacerdotal por un procedimiento distinto de los habituales (*urim-tummim*, *efod*).

[10] Hay una tradición parecida en 1 Sm 22,5, cuando el profeta Gad le dice a David: «No sigas en el refugio, métete en tierra de Judá». Sin embargo, aunque el contenido se parezca (establecerse en territorio judío o en una ciudad de Judá), las diferencias son notables. En el caso de Gad se trata de un consejo que da el profeta sin que nadie se lo pida (él no dice que sea una orden de Dios), en el otro de una auténtica consulta, con el proceso conocido de preguntas y respuestas. Por eso me inclino a pensar que esta segunda tradición supone, aunque no lo diga, que la consulta se realiza a través de un sacerdote.

[11] Jue 1,2; 20,18.23.28; 1 Sm 23,2.4.11.12; 2 Sm 2,1; 5,19.23.

[12] García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el AT*, 237-43; J. Döller, *Die Wahrsagerei im AT*, 21-6; A. Jeremias, *Urim und Tummim. Ephod. Teraphim*, en *Assyriologische und archaelogische Studien*, en Fs. H. V. Hilprecht (Leipzig 1909) 223-42; E. A. Mangen, *The Urim and Tummim*: CBQ 1 (1939) 131-8; E. Robertson, *The Urim and Tummim, what were they?*: VT 14 (1964) 67-74.

Gelboé, consultó antes al Señor. Recurrió a tres procedimientos: los sueños, el *urim* [13] y los profetas. Ninguno de ellos dio resultado. El método del *urim* y el *tummim* reaparece mucho más tarde, a finales del siglo V, cuando se dice que no hay ningún sacerdote especializado en consultarlo (Esd 2,63 = Neh 7,65). Resulta irónico que el texto más explícito y claro sobre el uso de estos instrumentos sólo se haya transmitido en la traducción griega de 1 Sm 14,41, ya que el texto hebreo ofrece en este caso una pequeña laguna. Las circunstancias son conocidas. Saúl ha intentado luchar contra los filisteos. Pero, cuando consulta a Dios antes de marchar al combate, el Señor no le responde. ¿Quién es el culpable de ese silencio divino? Saúl congrega a todo el pueblo y dice: «Señor, Dios de Israel, si somos culpables yo y mi hijo Jonatán, salga *urim*; si es culpable tu pueblo Israel, salga *tummim*». No es difícil imaginar un procedimiento parecido al nuestro de «cara» o «cruz».

Las tradiciones anteriores nos indican los casos tan diversos en que se podía usar este procedimiento: antes de emprender una batalla, para descubrir al culpable de alguna falta, para garantizar la legitimidad del linaje sacerdotal (Esd 2,63). Podemos añadir un último caso de gran interés: para confirmar la elección divina de una autoridad; es lo que se cuenta en Nm 27,21 a propósito de Josué: «Se presentará a Eleazar, el sacerdote, que consultará por él al Señor por medio de las suertes». Esta consulta parece destinada a asegurar que la elección de Josué es conforme a la voluntad divina [14].

Ya hemos dicho que el procedimiento recuerda al nuestro de «cara» o «cruz». Pero es difícil concretar más. Gressmann los concibe como dos piedras o varitas que se se diferenciaban por el color o por una inscripción equivalente a «sí» y «no». Sellin, como flechas marcadas, más tarde desprovistas de punta. Döller, como dos piedras, con *alef* (inicial de *ʾurim*) y *tau* (inicial de *tummim*); o una sola piedra, con el *alef* por una cara y la *tau* por otra. García de la Fuente, como trozos de caña en los que podían escribirse diversos nombres para una consulta selectiva. Queda, en cualquier hipótesis, el problema de explicar cómo es

[13] Aunque la palabra parece un plural, es más probable que se trate de un singular, igual que en *tummim* y *terafim*. Cf. A. Jirku, *Die Mimation in den nordsemitischen Sprache und einige Bezeichnungen der altisraelitischen Mantik*: Bib 34 (1953) 79-81 = *Von Jerusalem nach Ugarit, Gesammelte Schriften* (Graz 1966) 371-3.

[14] Sobre el tema, véase A. Lods, *Le rôle des oracles dans la nomination des rois, des prêtres et des magistrats chez les israelites, les égyptiens et les grecs*, en *Mélanges Maspero*, 1 (Orient Ancien 1) (El Cairo 1934) 91-100.

posible que a veces no haya respuesta divina. ¿Porque no salía ningún dado o piedra? ¿Porque salían los dos? La cuestión se presta a muchas conjeturas inútiles. Lo que sí parece seguro es que, al menos en época posterior, debían de ser objetos pequeños, ya que el sacerdote los lleva colgados dentro del pectoral (Ex 28,29-30 = Lv 8,8).

También parece fuera de duda que se trataba de un procedimiento usado por los sacerdotes. En la bendición de Leví se considera una prerrogativa de ellos: «Para tus leales, el tummim y el urim» (Dt 33,8.10). Incluso en 1 Sm 14,41, donde no se menciona al sacerdote expresamente, podemos presuponer su presencia por lo que se dice al comienzo de la escena (14,36).

Otro de los instrumentos usados para consultar a Dios es el *efod* [15]. Cuando David duda si los habitantes de Queilá lo entregarán a Saúl, le dice al sacerdote Abiatar: «Trae el efod». Y luego continúa: «Señor, Dios de Israel, he oído que Saúl intenta venir a Queilá a arrasar la ciudad por causa mía. ¿Bajará Saúl como he oído? ¡Señor, Dios de Israel, respóndeme! El Señor respondió: Bajará. David preguntó: Y los notables de la ciudad, ¿nos entregarán a mí y a mi gente en poder de Saúl? El Señor respondió: Os entregarán» (1 Sm 23,9-12).

En un momento posterior de su vida, cuando se entera de que los amalecitas han saqueado Sicelag, encontramos la misma orden al sacerdote Abiatar: «Acércame el efod. Abiatar se lo acercó, y David consultó al Señor: ¿Persigo a esa banda? ¿Los alcanzaré? El Señor le respondió: Persíguelos. Los alcanzarás y recuperarás lo robado» (1 Sm 30,7-8).

De acuerdo con esta práctica claramente atestiguada, debemos cambiar el texto hebreo de 1 Sm 14,18, donde Saúl, para averiguar quién ha desaparecido del campamento israelita, ordena al sacerdote Ajías que traiga el «arca», «porque Ajías era el que llevaba entonces el arca en Israel». Un escriba posterior ha introducido el arca en lugar del efod, que debía de ser el término primitivo. Para consultar a Dios, lo que se usaba era el efod, no el arca.

Poco más podemos decir del efod. García de la Fuente

[15] García de la Fuente, *El efod y el hosen según las últimas investigaciones*: EstBíb 28 (1969) 151-5; Id., *La búsqueda de Dios en el AT*, 234-7; H. J. Elhorst, *Der Ephod*: ZAW 30 (1910) 259-76; K. Elliger, *Ephod und Choschen. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Hohenpriesterlichen Ornats*: VT 8 (1958) 19-35; I. Friedrich, *Ephod und Choschen im Lichte des Alten Orients*, Wiener Beiträge zur Theologie XX (Viena 1968); H. Grimme, *Ephodentscheid und Prophetenrede*: MVAG 22 (1917) 316-27.

enumera las siguientes opiniones: «Para unos, era un vestido de una estatua divina; para otros, una estatua divina; para otros, un objeto de culto no bien definido; para otros, una urna para guardar las suertes sagradas; para otros, un vestido sacerdotal con fines oraculares; para otros, un templo en miniatura como receptáculo del terafim y de las suertes; para otros, una especie de cofre o relicario, probablemente de cuero, donde se guardaban los dos betilos, llamados terafim; para otros, una bolsa o bolso para guardar las suertes sagradas» [16].

Según Haldar [17], además de los procedimientos anteriores, los sacerdotes utilizaban también los sacrificios, en los que pretenderían ver los presagios, igual que los *baru* mesopotámicos. Aunque no lo dice expresamente, practicarían la observación de las entrañas o del hígado. La teoría de Haldar parte de dos supuestos muy discutibles: la identificación de los «videntes» y «visionarios» como un tipo de sacerdotes, y la idea de que ciertos verbos (examinar, mirar, ver, observar) se refieren a la adivinación por los presagios. Pero el argumento más fuerte en contra de su teoría es que no se puede aducir ni un solo texto que relacione la adivinación sacerdotal con los sacrificios. Admitamos, por ejemplo, que Samuel, por el hecho de ser «vidente», era también sacerdote; sabemos que ofrecía sacrificios, pero no se dice en ningún momento que los usase como medio para adivinar. Y en los casos en los que intervienen sacerdotes –Ajimás, Abiatar– nunca adivinan mediante la inspección de las entrañas u otros procedimientos parecidos. Es sintomático que Orlinsky, partidario también de considerar a los videntes y visionarios como sacerdotes, no diga una palabra de los sacrificios dentro del contexto adivinatorio [18]. De todas formas, la cuestión es tan secundaria que no merece la pena pelearse por ella.

3. Los mediadores proféticos [19]

En nuestra mentalidad, y en la de Israel, el gran intermediario para conocer el futuro es el profeta. El texto del Deuteronomio que prohibe consultar a agoreros y adivinos de todo tipo continúa con estas palabras: «Esos pueblos que tú vas a desposeer escuchan a astrólogos y vaticinadores, pero a ti no te lo permite el Señor, tu Dios. Un profeta de los tuyos, de tus hermanos, como yo, te suscitará el Señor, tu Dios; a él escucharéis. Es lo que pediste al Señor, tu Dios, en el Horeb, el día de la asamblea: No quiero volver a escuchar la voz del Señor, mi Dios, ni quiero ver más ese terrible incendio para no morir. El Señor me respondió: Tienen razón. Suscitaré un profeta de entre sus hermanos, como tú. Pondré mis palabras en su boca y les dirá lo que yo le mande» (Dt 18,14-18). Aunque este texto se usase posteriormente para justificar la esperanza de la venida de un profeta definitivo, semejante a Moisés, originariamente se refería a toda la serie de los profetas como transmisores de la palabra de Dios.

[16] *La búsqueda de Dios en el AT*, 235.

[17] *Associations of Cult Prophets*, 91-108.

[18] Cf. *The Seer-Priest*, en B. Mazar (ed.), *The World History of the Jewish People*, III (Tel Aviv 1971) 268-79. Naturalmente, para Orlinsky los sacrificios desempeñan un puesto capital entre los sacerdotes, pero no como medio de adivinar.

[19] H. Junker, *Prophet und Seher im Alten Testament* (Trier 1927); H. M. Orlinsky, *The Seer in Ancient Israel*: Or Ant 4 (1965) 153-74; L. Ramlot, *Prophétisme*: DBS VIII, espec. 914-43.

Pero hallamos de entrada un problema terminológico. Nosotros usamos una sola palabra, de origen griego, «profeta» [20], para referirnos a unos personajes que la Biblia designa con títulos muy distintos. Como punto de partida, podemos recordar la tradición de Saúl en busca de las asnas. Después de tres días sin encontrarlas, le dice su criado: «Precisamente en ese pueblo hay un hombre de Dios (*'îš 'elohîm*) de gran fama; lo que él dice sucede sin falta» (1 Sm 9,6). Y, continúa el narrador, caminaron hacia el pueblo en donde estaba el «hombre de Dios» (v.10). Cuando llegan, al encontrar a unas muchachas, no les preguntan dónde está el «hombre de Dios», sino el «vidente» (*ro'eh*). Y, para complicar más las cosas, encontramos esta glosa: «En Israel, ... antes se llamaba 'vidente' al que hoy llamamos 'profeta' (*nabî'*)» (v.9). Tenemos, pues, tres términos, «hombre de Dios», «vidente» y «profeta», que son considerados sinónimos.

Sin embargo, otros textos parecen expresarse con tanta precisión sobre cada uno de estos personajes que no osamos identi-

[20] De acuerdo con las fuentes más antiguas, el «profetes» es el que interpreta las voces inconexas de la Pitia en el oráculo de Delfos. Lo que Zeus hace saber a Apolo, y éste transmite a la Pitia, la sacerdotisa lo expresa de forma inarticulada. Es preciso un intérprete, el «profeta», que articula de forma lógica y poética la revelación del dios. Por consiguiente, el «profetes» es el que comunica, o proclama el mensaje de la divinidad a los hombres. Sin embargo, como este mensaje se refería muchas veces al futuro, «profetes» terminó significando «el que habla del futuro», «el que predice». Así ha llegado también hasta nosotros. Como indica Wilson, el término profeta no resulta atractivo a los antropólogos. Está muy condicionado por la potente tradición bíblica y por la mentalidad popular, que lo ve como mero anunciador del futuro.

ficarlos. Por ejemplo, 1 Cr 29,29 informa que las gestas de David están escritas «en los libros de Samuel, el vidente (*ro'eh*), en la historia del profeta (*nabî'*) Natán y en la historia del visionario (*ḥozeh*) Gad». Tres personajes que nosotros consideramos típicos representantes de la profecía en sus orígenes –Samuel, Natán y Gad–, designados con tres términos diversos. Y no pasemos por alto que a la lista anterior se ha añadido un nuevo título, el de «visionario». No es extraño que los autores tiendan, al menos en principio, a estudiar cada término por separado. Así lo haremos, en orden creciente de aparición.

3.1. *Vidente (ro'eh)* [21]

El término sólo se usa 11 veces. En las tradiciones anteriores al exilio, seis veces: en cuatro de ellas se refiere a Samuel (1 Sm 9,9.11.18.19), en una al sacerdote Sadoc (2 Sm 15,27), y en Is 30,10 se habla de los «videntes» (*ro'îm*). El Cronista recoge el título para aplicárselo tres veces a Samuel (1 Cr 9,22; 26,28; 29,29) y dos a Janani, un personaje que denuncia al rey Asá de Judá y termina en la cárcel (2 Cr 16,7.10).

El episodio de Samuel aporta datos muy interesantes sobre la imagen antigua del vidente: un hombre que conoce cosas ocultas, al que se puede consultar dándole una propina. Ya que aparece por el pueblo precisamente cuando se va a ofrecer un sacrificio, piensan algunos que también cumplía funciones sacerdotales. Sin embargo, es probable que debamos ver los sacrificios como parte integrante de su actividad de vidente. De hecho, uno de los procedimientos típicos para adivinar era

[21] W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, I (Madrid 1975) 269-75; M. Jastrow, *Rô'eh and Hôzeh in the Old Testament*: JBL 28 (1909) 42-56; H. M. Orlinsky, *The Seer in Ancient Israel*: Or Ant 4 (1965) 153-74; Id., *The Seer-Priest*, en B. Mazar, *The World History of the Jewish People*, vol. III: *Judges* (Tel Aviv 1971) 268-79; M. A. van den Oudenrijn, *De vocabulis quibusdam termino nabhî' synonimis*: Bib 6 (1925) 294-311. 406-17; L. Ramlot, *Prophétisme*: DBS VIII, esp. 924-6. El artículo de J. P. Brown, *The Mediterranean Seer and Shamanism*: ZAW 93 (1981) 374-400 es difícil de clasificar en alguno de los apartados siguientes; algunas cosas de las que dice cuadrarían mejor con el «hombre de Dios». Excluyo intencionadamente las hipotéticas relaciones entre profetismo bíblico y chamanismo. Sobre el tema, véase A. Closs, *Prophetismus und Schamanismus, aus der religionstheologischen Perspektive*: Kairos 14 (1972) 200-13; K. Goldammer, *Elemente des Schamanismus im AT*, en *Studies in the History of Religions*, Supplements to Numen XXII = *Ex Orbe Religionum*: Fs. G. Widengren, II (1972) 266-85; A. S. Kapelrud, *Elemente des Schamanismus im AT*, en C. M. Edsman (ed.), *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* (1967) 90-96.

observar las entrañas de las víctimas. Incluso cuando esta práctica no se menciona, es frecuente ofrecer sacrificios como rito preparatorio y propiciatorio [22].

Teniendo en cuenta esta relación de la «visión» con los sacrificios, y el contexto cultural del Antiguo Oriente, no extraña que a un sacerdote, Sadoc, se lo denomine «vidente» (2 Sm 15,27). Pero, aun admitiendo un texto que a muchos resulta sospechoso, no sabemos qué funciones desempeña Sadoc como vidente. El contexto lo relaciona con el arca de Dios.

En cambio, es de sumo interés el texto de Isaías, que refleja un cambio profundo con respecto a la época antigua. Los «videntes» aparecen en paralelismo con los «visionarios» (*ḥozîm*). Forman un grupo que, mediante sus visiones y palabras, recuerda al pueblo su responsabilidad ante Dios. No parece gente a la que se consulta para resolver pequeños problemas, como el de las asnas, sino sobre cuestiones de sumo interés para la nación. Al pueblo le gustaría que sus visiones y palabras fuesen halagüeñas e ilusas. Ellos dicen la verdad, «ponen delante al Santo de Israel», aunque provoquen las iras de sus conciudadanos. Isaías ve un paralelismo exacto entre su destino y el de estos personajes.

3.2. *Visionario (ḥozeh)* [23]

El término *ḥozeh*, que traduzco por «visionario» para expresar su relación y diferencia con el de «vidente», se utiliza en 16 ocasiones [24], pero diez de ellas en Crónicas, lo que reduce

[22] Es frecuente completar estos escasos datos con otros tomados de tradiciones distintas. Lindblom, por ejemplo, basándose en lo que se dice sobre Samuel en otras ocasiones, habla de su relación con grupos extáticos (1 Sm 19). Eichrodt vuela todavía más alto y escribe estas palabras a propósito de los videntes: «En primer lugar, hay que notar que el vidente israelita no surge para satisfacer los pequeños asuntos y deseos con los que el pueblo suele recurrir a su saber sobrenatural; su tarea está en defender la herencia de la época mosaica y en hacer valer el culto a Dios según la idea de Moisés en contra de influencias extranjeras» (*Teología del Antiguo Testamento*, 270s). Este procedimiento no me parece adecuado para reconstruir la imagen primitiva del vidente. Ni siquiera todo lo que se cuenta en este episodio de Saúl y Samuel (1 Sm 9-10) es válido para esbozar dicha imagen.

[23] Además de la bibliografía a propósito de *ro'eh*, cf. H. F. Fuhs, *Sehen und Schauen. Die Wurzel ḥzh im Alten Orient und im Alten Testament. Ein Beitrag zum prophetischen Offenbarungsempfang*: FzB 32 (1978).

[24] Quien se lleva la palma es Gad, al que se aplica el título cuatro veces (2 Sm 24,11; 1 Cr 21,9; 29,29; 2 Cr 29,25). Sigue Idó, con dos menciones (2 Cr 9,29; 12,15), y otros cuatro personajes con una: Hemán (1 Cr 25,5), Jehú (2 Cr 19,2), Asaf (2 Cr 29,30) y Yedutún (2 Cr 35,15). El sacerdote Amasías llama

a seis casos el uso antiguo. En 2 Sm 24,11 se habla de «el profeta (*nabî'*) Gad, visionario del rey». Es una expresión muy curiosa, porque parece sugerir que la misión de este profeta era servir al rey con sus visiones. El Cronista mantiene este título, «visionario del rey», aplicándolo a Hemán (1 Cr 25,5) y Yedutún (2 Cr 35,15).

Sin embargo, no podemos deducir de aquí que el «visionario» sea un personaje de la corte. Así llama el sacerdote Amasías a Amós, cuando le dice que se vuelva a Judá (Am 7,12). Sus palabras no reflejan mucha estima de estos personajes. Los ve como gente que se gana la vida con sus visiones y palabras.

Lo curioso es que esta valoración negativa de los «visionarios» la comparte un texto profético (Miq 3,5-7). Dirigiéndose a los falsos profetas que extravían al pueblo, nombra juntamente a los profetas (*nebî'îm*), «visionarios» (*ḥozîm*) y adivinos (*qosmîm*). Todos ellos se venden al mejor postor y declaran guerra santa al que no les llena la boca.

Sin embargo, predomina la visión positiva de estos personajes. En Is 29,10 se habla de los «visionarios» en paralelismo con los «profetas» (*nebî'îm*) como de los órganos que tiene el pueblo de Judá para orientarse rectamente. Son los ojos que ven, la cabeza que rige. Probablemente, estos dos términos, «visionarios» y «profetas», se añadieron más tarde como glosa explicativa. Pero el glosador veía a estas personas como seres fundamentales para la sociedad. El mayor castigo que Dios puede infligir al pueblo es que se queden a ciegas. La función concreta que desempeñan queda más explícita en Is 30,10, texto que comentamos más arriba, al hablar de los «videntes».

Esta importante función religiosa queda clara también en 2 Re 17,13. Cuando se saca el balance de la historia de los reinos y se indican las causas por las que desaparecieron [25], comenta el autor deuteronomista: «El Señor había advertido a Israel y Judá por medio de los profetas y visionarios [26]: Volveos de vuestro mal camino, guardad mis mandatos y preceptos...». El Cronista también guarda el recuerdo de los visionarios como personajes valientes, que se atreven a hablar incluso al impío rey Manasés (2 Cr 33,18). Por otra parte, este autor parece concebir al visionario en especial relación con el monarca, como sugiere este texto y la fórmula «visionario del rey», que aplica a Hemán y Yedutún.

«visionario» a Amós (Am 7,12). En singular, con sentido colectivo, se usa en 2 Re 17,13. En plural, en Is 29,10; 30,10; Miq 3,7; 2 Cr 33,18.

[25] En principio, el capítulo 2 Re 17 está consagrado a explicar teológicamente la desaparición del Reino Norte (Israel). Más tarde, al sufrir Judá un castigo parecido, la reflexión se amplió al Reino Sur.

[26] El texto hebreo presenta un pequeño fallo de vocalización. Habría que traducirlo: «por medio de todos sus profetas, todo visionario». Basta vocalizar *kol-nabî' wekol-ḥozeh*.

De la escasez de textos sobre estos personajes podríamos deducir que eran poco numerosos. Sin embargo, si lo típico del «visionario» es «contemplar» o tener «visiones», este cuadro podemos completarlo teniendo en cuenta las referencias pertinentes al verbo *ḥazah* y a los diversos sustantivos derivados de esta raíz (*ḥazût*, *ḥazôn*, *ḥizzayôn*, *maḥaze*). La panorámica se amplía entonces extraordinariamente. Cuando Samuel era niño no abundaban las visiones (1 Sm 3,1), pero Dios se la concede a él. Y, desde entonces, como dice Dios por Oseas, «yo hablé por los profetas, yo multipliqué las visiones» (Os 12,11). Por eso, el mensaje de muchos de ellos –Isaías, Amós, Miqueas, Nahún, Abdías y Habacuc– se presenta como fruto de una visión o contemplación [27]. La gente habla de las visiones de Ezequiel, y éste considera adecuado el término (Ez 12,21-28). También Daniel recogerá esta terminología para hablar de sus visiones [28].

3.3. *«Hombre de Dios» ('îš 'elohîm)* [29]

Mucho más frecuente que los anteriores es este título: aparece 76 veces [30], 55 de ellas en los libros de los Reyes. La mayoría de las veces se aplica a un personaje conocido; en orden decreciente: Eliseo (29x), Elías (7x), Moisés (6x), Samuel (4x), David (3x), Semayas (2x), Janán (1x). Pero también se aplica a personajes anónimos: el profeta que condena a Elí (1 Sm 2,27), el

[27] «Lo que vio sobre Judá y Jerusalén» (Is 1,1; 2,1). «Oráculo sobre Babilonia que contempló Isaías» (Is 13,1). «Palabras de Amós, que contempló acerca de Israel» (Am 1,1). «Lo que contempló (Miqueas) acerca de Samaría y Jerusalén» (Miq 1,1). «Oráculo contra Nínive: texto de la visión de Nahún» (Nah 1,1); «Visión de Abdías» (Abd 1); «Oráculo que contempló el profeta Habacuc» (Hab 1,1). Aunque todos estos textos se encuentran en encabezamientos de libros, o de alguna sección, y reflejan la mentalidad de los redactores más que la de los mismos profetas, implican la estrecha relación de estos hombres con la actividad contemplativa o visionaria.

[28] *ḥazôn* (Dn 1,17; 8,1.2(bis).13.15.17.26; 9,21.24; 10,14; 11,14); *ḥazût* (Dn 8,5.8).

[29] R. Hallevy, *Man of God*: JNES 17 (1958) 237-44; L. Ramlot, *Prophétisme*: DBS VIII, esp. 927-8.

[30] La estadística es de Kühlewein. Usando la concordancia de Even-Shoshan, conté 74 casos, pero es posible que haya cometido un pequeño error.

profeta del sur que denuncia a Jeroboán I (17x en 1 Re 13), y otros profetas (1 Re 20,28; 2 Cr 25,7.9).

Se advierte enseguida, y todos los autores lo reconocen, que en época tardía se entendió el título en sentido honorífico, y así es como se aplicó a Moisés [31] y a David [32]; estas referencias carecen de interés para el sentido profético del término. Nos quedan, pues, 67 citas. Y resulta curioso que la inmensa mayoría de ellas se refiere a personajes del siglo y medio que va desde la división del reino (hacia 931) hasta los comienzos del siglo VIII, cuando muere Eliseo: Semayas, el profeta anónimo de Judá (1 Re 13); Elías, el profeta anónimo de 1 Re 20,28; Eliseo, el profeta anónimo que aconseja a Amasías (2 Cr 25,7.9). En total, 59 citas. Sólo quedan fuera las cuatro referencias a Samuel [33], un uso interesante en Jue 13,6.8, la mención del profeta anónimo que denuncia a Elí (1 Sm 2,27), y el curioso caso de Benhanán, hijo de Yigdalías (Jr 35,4).

Por consiguiente, podemos decir que un término poco usado al comienzo (las cuatro referencias a Samuel aparecen todas en la misma historia, la de las asnas de Saúl), alcanzó gran difusión, sobre todo aplicado a Eliseo, y desapareció de repente. Otro detalle se advierte: es un título muy usado por toda clase de personas. A Samuel se lo aplican el criado de Saúl, Saúl y el narrador; a Elías, la viuda [34], los oficiales de Ocozías [35], y el mismo Elías recoge el título para aplicárselo [36]; a Eliseo se lo aplican la mujer estéril [37], uno de la comunidad de profetas [38], el portero del rey de Siria [39], Benadad [40], y el narrador en numerosas ocasiones [41].

Si nos preguntamos qué predomina en estas tradiciones, y qué puede motivar el uso de este título, la respuesta parece

[31] Dt 33,1; Jos 14,6; Sal 90,1; Esd 3,2; 1 Cr 23,14; 2 Cr 30,16.

[32] 2 Cr 8,14; Neh 12,24.36.

[33] 1 Sm 9,6.7.8.10.

[34] 1 Re 17,18.24.

[35] 2 Re 1,9.11.13.

[36] 2 Re 1,10.12.

[37] 2 Re 4,9.16.22.

[38] 2 Re 4,40.

[39] 2 Re 8,7.

[40] 2 Re 8,8.

[41] 2 Re 4,7.21.25(bis).27(bis)42; 5,8.14.15.20; 6,6.9.10.15; 7,2.17.18.19; 8,2.4.11; 13,19.

clara: el hombre de Dios posee una relación tan estrecha con el Señor que puede obrar los mayores milagros. El tema de la transmisión de la palabra de Dios no está ausente de estas tradiciones. Pero, básicamente, no es la palabra que anuncia el futuro o exige un cambio del presente, sino la palabra poderosa que vuelve inagotables el cántaro de harina y la aceitera, resucita muertos, desencadena el rayo. Por eso, cuando la viuda de Sarepta se dirige a Elías después de los primeros milagros, lo llama «hombre de Dios». Y, cuando resucita a su hijo, afirma más convencida todavía: «¡Ahora reconozco que eres un hombre de Dios y que la palabra del Señor que tú pronuncias se cumple!» (1 Re 17,24).

Esta impresión queda abundantemente confirmada en el caso de Eliseo, el mayor obrador de milagros del Antiguo Testamento, y al que más se aplica el título de «hombre de Dios» [42]. Incluso otras tradiciones se orientan en la misma línea: cuando la mujer de Manoaj recibe la visita del ángel que le anuncia el fin de su esterilidad, está convencida de que le ha hablado un «hombre de Dios», y lo mismo piensa luego su marido (Jue 13,6.8). Han escuchado una palabra capaz de transformar sus vidas, de realizar lo que parecía imposible; para ellos, un auténtico milagro. En cuanto al profeta anónimo de Judá, basta su palabra para rajar el altar de Betel y curar más tarde el brazo del rey Jeroboán (1 Re 13). Y lo que anuncia un profeta anónimo al rey de Israel, la victoria sobre los sirios en la llanura, no en la montaña, puede considerarse también un auténtico prodigio (1 Re 20,28). En este contexto de una palabra milagrosa se explica que el Cronista dé este título al profeta anónimo que dirige su palabra a Amasías; le pide que licencie a los mercenarios del Reino Norte, «porque el Señor no está con los efraimitas»; el rey siente el dinero que ha perdido en contratarlos, pero el «hombre de Dios» lo anima diciéndole que «el Señor puede devolvértelo con creces». En efecto, el rey obedece, y la victoria es completa (2 Cr 25,7.9).

A veces, esta palabra se manifiesta de forma más modesta, limitándose a orientar sobre unas asnas perdidas o sobre la curación de una enfermedad. Y en otras ocasiones no tiene nada que ver con un milagro. Pero esto sólo ocurre en dos casos: el

[42] Sin embargo, en 2 Re 5, donde se cuenta uno de los grandes milagros de Eliseo, cuando éste se compromete a curar a Naamán, manda decir al rey de Israel: «Que venga a mí y quedará claro que hay un profeta (*nabî'*) en Israel» (v.8). Según lo expuesto, cabría esperar la frase: «quedará claro que hay un hombre de Dios en Israel». Otras tradiciones, como la de Is 38,1-8, también subrayan el poder del *nabî'* como obrador de milagros.

del profeta anónimo que condena a Elí [43], y el de Semayas, que ordena a Roboán no luchar contra los del norte [44].

De acuerdo con lo dicho, ¿tiene sentido estudiar el título «hombre de Dios» en este contexto? Sí, por dos motivos. Primero, porque la tradición da también el título de «profeta» (*nabî'*) a los más importantes de estos «hombres de Dios»: Samuel, Elías, Eliseo. Segundo, porque son auténticos intermediarios entre Dios y los hombres, y la palabra de Dios ocupa un puesto capital en su actividad. La única diferencia con los profetas posteriores es que esa palabra que transmiten es, sobre todo, una palabra poderosa; no se limita a denunciar el presente o anunciar el futuro, tiene también la capacidad de transformar la realidad.

3.4. *Profeta (nabî')* [45]

Con sus 315 usos en el Antiguo Testamento [46], *nabî'* es el término más frecuente, el clásico, para referirse a los profetas. Sobre todo, a partir de finales del siglo VII y durante el VI, coincidiendo con la redacción de la Historia deuteronomista y con profetas como Jeremías, Ezequiel, Zacarías [47].

[43] 1 Sm 2,27.

[44] 1 Re 12,22; 2 Cr 11,2.

[45] A. G. Auld, *Prophets and Prophecy in Jeremiah and Kings*: ZAW 96 (1984) 66-82; Id., *Prophets Through the Looking Glass: Between Writings and Moses*: JSOT 27 (1983) 3-25 [aunque este artículo aparece publicado un año antes, es posterior al de ZAW y debe ser leído después de él]; M. Görg, *Der Nabî' –«Berufener» oder «Seher»*: BN 17 (1982) 23-5; Id., *Weiteres sur Etymologie von nabî'*: BN 22 (1983) 9-11; A. Jepsen, *Nabi* (Munich 1934); J. Jeremias, art. *nabî'*: THAT II, 7-26; L. Ramlot, *Prophétisme*: DBS VIII, 915-24; R. Rendtorff, *nabî' im AT*: ThWNT 6, 796-813. Sobre la reciente discusión a propósito del término, véase la nota 105.

[46] Es la cifra que da J. Jeremias. Según Ramlot, la concordancia de Lisowsky ofrece 309 citas. No me he preocupado por dilucidar este angustioso problema.

[47] J. Jeremias ofrece algunos datos estadísticos que resultan interesantes si los agrupamos del modo siguiente: en el Tetrateuco sólo se usa la palabra 4x. En el Deuteronomio y la Historia deuteronomista (Josué-Jueces-Samuel-Reyes), 109x; en Crónicas, 29x. En los libros proféticos tenemos la siguiente frecuencia, en orden decreciente: Jr 95; Ez 17; Zac 12; Os 8; Is 7; Am 5; Ag 5; Miq 3; Hab 2; Sof 1; Mal 1. Por consiguiente, de las 315 citas podemos situar fácilmente unas 270 en la época indicada. Téngase en cuenta que muchos autores consideran que los libros de las Crónicas –independientes de Esdras y Nehemías– se redactaron también en el siglo VI. De todos modos, esta cuestión es secundaria. El dato indiscutible es la difusión del título de *nabî'* a partir de finales del siglo VI, y sobre todo en la escuela deuteronomista.

Pero la abundancia de citas provoca precisamente los mayores problemas. Porque el título termina aplicado a las personas más distintas e incluso opuestas. Antes de sacar ninguna conclusión, revisaremos el uso del término *nabî'* en el Antiguo Testamento, comenzando por los libros narrativos y siguiendo por los proféticos. No se trata de esbozar una historia del profetismo, cosa que haremos en otro momento, sino de conocer los distintos sentidos con que se usa el término.

a) *Uso del término en los libros bíblicos*

– En el *Pentateuco* se aplica a Abrahán, subrayando como aspecto específico del *nabî'* la intercesión (Gn 20,7) [48]. María aparece como *nebî'ah* después del paso del Mar de las Cañas, cuando toma su pandero y se pone a danzar al frente de todas las mujeres, cantando la victoria del Señor (Ex 15,20); es el primer testimonio, muy interesante por cierto, de la relación entre profetismo y música. A Moisés se lo considera el profeta por antonomasia (Dt 18,15; 34,10), pero muy por encima de los *nebî'îm* en su relación con Dios [49]. De hecho, en Nm 11,25 se presenta el don profético como una participación en el espíritu de Moisés, aunque poco después se lo presenta como participación en el espíritu del Señor y un don deseable para todo el pueblo (Nm 11,29). La visión del Pentateuco sería totalmente positiva si no fuese por el toque de atención del Deuteronomio. En Dt 13,2-6 aparece el *nabî'* en paralelismo con el «vidente de sueños»; puede incluso realizar prodigios y, sin embargo, ser un profeta que predique la rebelión contra el Señor. En tal caso, hay que ejecutarlo. En Dt 18,9-22, el *nabî'* aparece como la gran alternativa a magos, adivinos, vaticinadores, etc. Es el mediador concedido por Dios a Israel, para transmitir su palabra. «Pondré mis palabras en su boca y les dirá lo que yo le mande» (v.18). Pero cabe el peligro de que el *nabî'* «tenga la arrogancia de decir en mi nombre lo que yo no le he mandado, o hable en nombre de dioses extranjeros» (v.20). Igual que en el caso anterior, este

[48] Todos reconocen que se trata de un título honorífico, sin valor para trazar la historia de la profecía en Israel. En el mismo sentido parece usado el término en Sal 105,15, con su probable referencia a los patriarcas: «No toquéis a mis ungidos, no maltratéis a mis profetas». También el término «ungido» se usa aquí en sentido honorífico.

[49] «Cuando hay entre vosotros un profeta del Señor, me doy a conocer a él en visión y le hablo en sueños; no así a mi siervo Moisés, el más fiel de todos mis siervos. A él le hablo cara a cara; en presencia y no adivinando contempla la figura del Señor» (Nm 12,6-8).

profeta debe morir. Y como criterio distintivo para saber qué palabra es de Dios y cuál no, se aduce el criterio del cumplimiento (v.21-22).

– Mientras el Pentateuco sólo usa *nabî'* en 14 ocasiones, la *Historia deuteronomista* lo hace en 99. El título se aplica a los siguientes personajes: Débora [50], un profeta anónimo [51], Samuel [52], Gad [53], Natán [54], Ajías de Siló [55], el profeta anónimo de Betel [56], Jehú ben Jananí [57], Elías [58], otro profeta anónimo [59], Eliseo [60], Jonás ben Amitay [61], Isaías [62] y Julda [63]. En contra de lo que alguno podría imaginar, no se lo aplica a Miqueas ben Yimlá, al que dedica tanto interés [64]. Como es sabido, la Historia no menciona a profetas tan famosos como Amós, Oseas, Miqueas, Sofonías, Habacuc, Jeremías, Ezequiel, a pesar de que vivieron en los años que trata. En cambio, habla a menudo de diversos grupos de profetas. Ya en los tiempos más antiguos, antes de comenzar la monarquía, los encontramos en relación con Samuel [65]. Durante el siglo IX existen en abundancia, ya que, durante la persecución de Jezabel, Abdías esconde a cien de

[50] Jue 4,4.

[51] Jue 6,8.

[52] 1 Sm 3,20.

[53] 1 Sm 22,5; 2 Sm 24,11.

[54] 2 Sm 7,2; 12,25; 1 Re 1,8.10.22.23.32.34.38.44.45; ver también Sal 51,2.

[55] 1 Re 11,29; 14,2.18.

[56] 1 Re 13,20.25.26.29.

[57] 1 Re 16,7.12.

[58] En 1 Re 18,22, el mismo Elías se da este título; en 18,36 se lo da el narrador; ver también Mal 3,23.

[59] 1 Re 20,22.38.

[60] En 1 Re 19,16, Dios encarga a Elías que unja a Eliseo como *nabî'*; en 2 Re 5,3 le da el título la criada israelita al servicio de Naamán; en 2 Re 5,8 se lo aplica Elías a sí mismo («quedará claro que hay un profeta en Israel»); en 6,12 lo llama así un oficial del rey de Siria; en 9,1, el narrador.

[61] 2 Re 14,25.

[62] 2 Re 19,2; 20,1.11.14; 37,2; 38,1; 39,3.

[63] 2 Re 22,14.

[64] Cf. 1 Re 22. Sin duda, el autor está convencido de que a través de Miqueas es como realmente se puede consultar a Dios (v.8), de que sólo dice lo que Dios le comunica (v.14), tiene acceso al consejo celeste, y de que Dios habla por su boca (v.28). Quizá, intencionadamente, el autor del relato evita este título para distinguir a Miqueas de los profetas cortesanos.

[65] 1 Sm 10,5.10.11; 19,20.

ellos [66]. Estos mismos grupos son, probablemente, los que aparecen poco después en torno a Eliseo, con el típico nombre de *benê nebî'îm*, que podríamos traducir por «corporación de profetas» [67]. Pero la tradición de Miqueas ben Yimlá nos da a conocer un dato sorprendente: el rey de Israel dispone de cuatrocientos profetas a los que consulta antes de ir a la guerra, hombres que viven a sueldo de la corona, más preocupados en agradar al monarca que en transmitir la palabra de Dios [68]. Sin embargo, en los momentos finales, la Historia habla de «sus siervos los profetas» como de los instrumentos elegidos por Dios para transmitir su palabra y exhortar al pueblo a convertirse [69].

– Utilizando las *Lamentaciones* como fuente de información histórica sobre el siglo VI, nos aportan un dato de gran interés, que será confirmado por los libros proféticos. Los *nebî'îm* se hallan en estrecha relación con los sacerdotes. En 2,20 se dice que fueron asesinados juntos en el templo del Señor. En 4,13 se culpa de la destrucción de Jerusalén a «los pecados de sus profetas y los crímenes de sus sacerdotes, que derramaron en medio de ella sangre inocente». La visión predominantemente negativa se completa con 2,14, donde se los culpa de ofrecer visiones falsas y de no denunciar las culpas de Jerusalén para cambiar su suerte. Sin embargo, el que se hayan acabado las visiones de los profetas no supone algo positivo, sino un castigo del Señor (2,9), en línea semejante a la de Sal 74,9.

– El libro de *Nehemías* ofrece una interesante visión del nebiismo en el siglo V. Sanbalat, en la carta que escribe a Nehemías, le habla de ciertos rumores que corren por el pueblo: «Según esos rumores, tú serías el rey, y has nombrado profetas que te proclamen en Jerusalén rey de Judá» (Neh 6,7). Se mantiene la antigua teoría de que los profetas intervienen en la unción del rey [70]; al mismo tiempo, no parece difícil comprarlos.

[66] 1 Re 18,4.13. Esta persecución vuelve a ser tema del diálogo de Elías con Dios en el monte Horeb (1 Re 19,10.14).

[67] 1 Re 20,35; 2 Re 2,3.5.7.15; 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1. Una mala traducción literal sería «hijos de los profetas». En este caso, como en otros, la palabra *ben* no tiene el sentido de hijo físico. Am 7,14 hace también referencia a estos *benê nebî'îm*.

[68] 1 Re 22. Estos profetas deben de ser los mismos a los que hará referencia Eliseo en 2 Re 3,13.

[69] 2 Re 17,13.23; 21,10; 24,2. Esta expresión, o la equivalente de «mis/tus siervos los profetas» se convierte en fórmula clásica: Jr 25,4; 26,5; Ez 38,17; Am 3,7; Zac 1,6; Dn 9,6.10; Esd 9,11. Equivalentes serían también las expresiones «los antiguos profetas» (Zac 1,4; 7,7.12) y «tus profetas» (Neh 9,26.30).

[70] Sería raro que en el siglo V pretendiesen renovar una costumbre del XI o del X. Lo más probable es que durante toda la época monárquica hubiese

o incluso nombrarlos a gusto del consumidor. Es lo que le ocurre a Semayas, que se deja sobornar por Tobías y Sanbalat para comunicarle a Nehemías esta «profecía» (*nebûʾah*): «Vamos a meternos en el templo... porque van a venir a matarte; piensan matarte esta noche» (6,10-13). Todo es puro invento para desprestigiarlo. El libro habla también «de la profetisa Noadías y de los otros profetas que intentaron amedrentarme» (6,14). Hasta el último momento tenemos a los profetas actuando en grupo y muy poco interesados por la palabra de Dios.

– Dentro de los libros proféticos, en el de *Amós*, el protagonista se distancia claramente de los *nebîʾîm* y los *benê nebîʾîm* (7,14), pero de estos grupos se habla bien en otras ocasiones, como don de Dios al pueblo que éste no sabe valorar (2,11.12), como personas que gozan de la confianza de Dios y del acceso a sus secretos (3,7). La reacción espontánea, inevitable, ante la palabra del Señor es la de «profetizar» (3,8), y eso es lo que Dios le encargó a Amós (7,15).

– *Oseas* presenta a Moisés como *nabîʾ*: «Por medio de un *nabîʾ*, el Señor sacó a Israel de Egipto y por medio de un *nabîʾ* lo guardó» (12,14). Frase muy interesante, porque no destaca su labor de mediador de la palabra divina, sino su papel de salvador. Esta tradición parece entroncar con la del *nabîʾ* como obrador de milagros, que encontrábamos a propósito de Eliseo y de Isaías. Los profetas como don de Dios al pueblo aparecen en 12,11 («Yo hablé por los profetas, yo multipliqué las visiones y hablé por los profetas en parábolas»), si bien han tenido que llevar a cabo una dura tarea educativa («Por eso los maté con las palabras de mi boca, los atravesé con mis profetas»: 6,5). Encontramos también un texto muy interesante, el primero de los muchos que sitúan al profeta en paralelo con el sacerdote en una grave acusación contra ambos (Os 4,5). En cuanto a 9,7-8, presenta tantas dificultades de interpretación que no merece la pena detenerse en este texto [71].

– El libro de *Isaías* une tendencias muy distintas. Al mismo Isaías se le aplica el término en tres ocasiones, pero sólo dentro

profetas de la corte (al estilo de Gad, Natán), de los que procederían Salmos como el 2, el 110, etc.

[71] Las dos tendencias fundamentales de interpretación son: a) estas palabras las pronuncia Oseas atacando a los profetas (falsos), al estilo de lo que encontraremos más tarde en Jeremías, Miqueas, Sofonías, Ezequiel, etc.; b) las palabras las pronuncia el pueblo, que manifiesta su desprecio e incomprensión hacia Oseas y el resto de los verdaderos profetas. Esta segunda teoría quizá sea más frecuente.

del apéndice narrativo [72]. Él llama *nebîʾah* a su esposa [73]. Pero las otras cuatro veces en que aparece *nabîʾ* en el libro [74] siempre es en plural o en singular colectivo, haciendo referencia a una especie de corporación. No se trata de personajes aislados, instancias críticas de la sociedad, sino de grupos integrados en ella al lado de militares, jueces, políticos y toda clase de adivinos; el paralelismo con estos últimos los deja en mala luz (3,2); impresión parecida provoca 9,14, relativo al Reino Norte, donde el profeta aparece junto a ancianos y nobles, pero dedicado a «enseñar mentiras». También en el Sur dejan mucho que desear los profetas; aparecen junto a los sacerdotes, pero aturdidos por el vino, comilones y borrachos, incapaces de entender y aceptar las palabras de Isaías (28,7). En 29,10 aparecen junto a los *ḥozîm* encarnando los ojos y la cabeza de la sociedad; es muy probable que ambos términos hayan sido añadidos por un glosador que no entendió bien el texto. Teniendo en cuenta que el término *nabîʾ* no vuelve a aparecer en los capítulos 40-66, resulta curiosa la escasez de citas y la visión tan negativa que nos queda de este grupo social de los *nebîʾîm*.

– Lo mismo ocurre en el libro de *Miqueas*, donde sólo se los menciona tres veces, siempre aparecen en grupo, y siempre quedan mal; extravían al pueblo, se venden al mejor postor (3,5-7), adivinan por dinero (3,11). Este último texto tiene el interés de presentarlos en compañía de los jueces y sacerdotes.

– También *Sofonías* presenta a los profetas como «unos temerarios [75], hombres desleales», que forman parte de la clase dominante de Jerusalén junto con los príncipes, jueces y sacerdotes (Sof 3,1-4).

– El libro de *Habacuc*, en cambio, usa *nabîʾ* en dos ocasiones y siempre en sentido positivo, ya que lo aplica al protagonista (1,1; 3,1). Pero lo más interesante es que se trata del único título de libro profético que usa el término [76]: «Oráculo que contempló el profeta Habacuc» (1,1). Como si los editores quisieran dejar claro que Habacuc es un profeta distinto de los otros. Lo que, en terminología moderna, llamamos «profetas cultuales», o algo semejante.

[72] Is 37,2; 38,1; 39,3.

[73] Is 8,3. No merece la pena perder el tiempo discutiendo la opinión de quienes piensan que no se trata de su esposa, sino de una prostituta del templo.

[74] Is 3,2; 9,14; 28,7; 29,10.

[75] La temeridad consiste en apropiarse la palabra del Señor, pecado que denunciará especialmente Jeremías (23,21.31s).

[76] Adviértase que Ag 1,1 y Zac 1,1 usan *nabîʾ*, pero no son título del libro.

– El libro de *Jeremías* aporta numerosas citas (99), en línea muy parecida a las de la Historia deuteronomista. Quizá ejerciese gran influjo en la posterior valoración positiva del *nabî'* el hecho de que Dios mismo le dé este título en el momento de la vocación (1,5). El autor de las secciones narrativas se lo vuelve a aplicar frecuentemente [77]. Pero Ananías, con el que tiene un duro enfrentamiento, también es llamado *nabî'*, incluso después de que su muerte ha demostrado la falsedad de su enseñanza [78]. También los otros personajes, tanto en Jerusalén como en Babilonia, con los que Jeremías muestra su desacuerdo, reciben este título [79]. Se trata de un grupo numeroso y de gran influjo social; los *nebî'îm* son mencionados en serie con los reyes, príncipes y sacerdotes (2,26; 32,32), con sacerdotes y sabios (18,18), junto a los sacerdotes (23,33-34; 26,7.8.11). La imagen global es muy negativa. Pero el libro, por su fuerte sello deuteronomista, ofrece también dos textos en que los *nebî'îm* aparecen como los siervos de Dios que él envía para convertir al pueblo [80].

– En el libro de *Ezequiel* tenemos un caso parecido al de Jeremías. Dios mismo lo envía a Israel como *nabî'* (2,5; 33,33). Pero luego se habla casi siempre de los profetas como corporación, junto a los sacerdotes y concejales (7,26), o junto a los príncipes, sacerdotes, nobles y terratenientes (22,23-31). Ezequiel debe enfrentarse enérgicamente a ellos [81], igual que a una serie de mujeres que, aunque no reciben expresamente el título de profetisas, «se meten a profetizar» [82]. Finalmente, encontramos una vez la fórmula idealizada, «mis siervos los profetas», que engloba positivamente toda la historia pasada del movimiento (38,17).

– El libro de *Ageo* usa el título en cinco ocasiones, siempre aplicado al protagonista [83].

[77] 20,2; 25,2; 28,6.10.12; 29,1.29; 32,2; 34,6.6.8.26; 37,2, etc. También en Dn 9,2.

[78] Jr 28,1.5.9.15.17.

[79] Jr 2,8; 4,9; 5,13.31; 6,13; 8,1.10; 13,13; 14,13.14.15; 23,15.16.21.25.26.28.30.31; 27,9.14.15.16.18; 29,8.15; 37,19.

[80] Jr 25,4; 26,5.

[81] Ez 13,1-16 es un ataque durísimo contra sus embustes y mentiras; en 22,23-31 se los acusa de participar en la justicia que inundó a Jerusalén antes del destierro (v.28; la referencia a los profetas en el v.25 parece proceder de una corrupción textual y es preferible suprimirla). También es muy dura la visión que ofrece 14,1-11, aunque el enfoque en este caso es más teórico.

[82] Ez 13,17-23. El texto es interesantísimo por las prácticas mágicas que llevan a cabo esas mujeres.

[83] Ag 1,1.3.12; 2,1.10.

– La misma visión positiva tenemos en *Protozacarías* (Zac 1-8) cuando se habla de «los antiguos profetas» [84], «mis siervos los profetas» [85], o «los profetas» [86]. Por otra parte, Zac 7,3 da testimonio de que la antigua unión de sacerdotes y profetas en torno al templo se mantiene a finales del siglo VI; los dos grupos son consultados conjuntamente por Betel-saréser.

– Sin embargo, *Zac 9-14* presenta a los *nebî'îm* de forma tan negativa como Nehemías a finales del siglo V. Aparecen tan perjudiciales como los ídolos, vestidos con mantos peludos para engañar, marcados por tatuajes, mentirosos, cobardes y mujeriegos (Zac 13,1-6).

– *Malaquías* ofrece el último uso del término *nabî'* en el libro de los Doce Profetas; es en sentido positivo, aplicado a Elías (Mal 3,23).

– En cuanto a *Daniel*, da testimonio de cómo se ha impuesto ya la visión idealizada de los *nebî'îm*. En 9,6 se dice: «No hicimos caso a tus siervos los profetas, que hablaban en tu nombre a nuestros reyes, a nuestros príncipes, padres y terratenientes». Ya no son uno de los grupos dominantes de la sociedad, como en Isaías, Miqueas, Sofonías, Jeremías, Ezequiel; se enfrentan en nombre de Dios a esos grupos de poder. La fórmula «sus siervos los profetas» reaparece en 9,10. En 9,24, el término *nabî'* parece referirse a Jeremías.

b) Uso del verbo nb'

Antes de sacar balance, debemos analizar los casos en que se usa *nb'*, verbo denominativo de *nabî'*, que se emplea en nifal e hitpael, a veces con sentidos muy distintos: «ponerse frenético», «danzar ritualmente», «actuar como un *nabî'*», «profetizar», «cantar». El análisis de los textos completa y aclara la visión obtenida anteriormente.

Igual que hay muchos tipos de profetas, hay muchas formas de «profetizar»: cayendo en trance frenético, como los antiguos profetas [87], Saúl [88], y los soldados enviados a apresar a

[84] Ag 1,1.3.12; 2,1.10.

[85] Zac 1,6.

[86] Zac 8,9.

[87] 1 Sm 10,5 (hitpael); 19,20 (nifal).

[88] 1 Sm 10,6.10.13; 19,23.24 (siempre en hitpael) se supone que el sentido del verbo es «actuar como un *nabî'*», insinuando el carácter contagioso de estas manifestaciones. En 1 Sm 18,10 (hitpael), el estado de ánimo lo induce un mal espíritu y pone a Saúl tan frenético que tira su lanza contra David.

David[89]. En línea parecida podría situarse la acción de los profetas de Baal que se enfrentan a Elías[90], aunque el trance en este caso adquiere rasgos aún más dramáticos al ir acompañado de cortaduras con cuchillos y punzones. Más serena resulta la actuación de los profetas de la corte de Samaría, descrita con el mismo verbo[91], y donde la fuerza recae en el anuncio de la victoria. Esta palabra que asegura y tranquiliza parece ocupar el puesto central en la actividad de los falsos profetas denunciados por Jeremías[92] y Ezequiel[93], entre los que sobresalen Pasjur[94], Ananías[95] y Semayas[96]. También los profetas condenados por Zac 13,2-6 quedan descritos con el mismo verbo.

Pero el verbo también sirve para referirse a la conducta de los verdaderos profetas. Incluso Amós, que rechaza el título de *nabî'*, dice que Dios lo envió a Israel con esta orden: «profetiza» (*hinnabe'*)[97], orden que resonará con insistencia en los oídos de Ezequiel[98]. Es el verbo que tanto Dios como todo tipo de personas usan para describir la actividad de Jeremías[99] y de Ezequiel[100]. Es el que se aplica al profeta en general[101], a Miqueas de Moreset[102] y Urías[103], y a la actividad de los

[89] 1 Sm 19,20.21(bis) (hitpael).

[90] 1 Re 18,29 (hitpael).

[91] 1 Re 22,12 (nifal); 22,10 (hitpael).

[92] Jr 2,8; 5,31; 14,14.15.16; 23,16.21.25.26.32; 27,10.14.15.16; 29,9.21; 37,19 (siempre nifal); 14,14 (hitpael).

[93] Ez 13,2.16.17 (nifal); 13,17 (hitpael).

[94] Jr 20,6.

[95] Jr 28,6.

[96] Jr 29,31.

[97] Am 7,15. Aun suponiendo que el sacerdote Amasías use el término despectivamente en 7,12.13.16, Amós no lo valora mal y lo usa para describir la orden de Dios.

[98] Ez 4,7; 6,2; 11,4; 13,2.17; 21,2.7.14.19.33; 25,2; 28,21; 29,2; 30,2; 34,2; 35,2; 36,1.3.6; 37,4.9.12; 38,2.14; 39,1.

[99] Dios (25,13.30); el narrador (19,14; 20,1); los sacerdotes y profetas (26,9.11); el rey Sedecías (32,3); los paisanos de Anatot (11,21); el mismo Jeremías (26,12). En 29,26-27, Semayas (usando el hitpael) utiliza el verbo en sentido despectivo para referirse a la actividad de Jeremías y de cualquier otro «loco» (*mechugâ*).

[100] 11,13; 37,7; 12,27.

[101] Am 2,12; 3,8; Jr 28,8.9; Ez 38,17.

[102] Jr 26,18.

[103] Jr 26,20 (hitpael).

israelitas cuando se efunda sobre ellos el espíritu[104].

Por último, un texto de Crónicas nos ayuda a comprender la actividad de esos profetas que aparecen con tanta frecuencia en el templo junto a los sacerdotes. Muchas veces, como dejan entrever Jeremías, Miqueas, y los otros, se trata de personas que tranquilizan la conciencia del pueblo en vez de invitarlos a convertirse. Naturalmente, no era ésta su misión principal ni su auténtica vocación. En 1 Cr 25,1-3 se habla de los hijos de Asaf, Hemán y Yedutún «que profetizaban al son de cítaras, arpas y platillos» (v.1), que «profetizaba a las órdenes del rey» (v.2), que «profetizaban al son de la cítara, alabando y dando gracias al Señor» (v.3). Por lo que dice el v.6 a propósito de Hemán y sus 17 hijos (un claro precursor de Juan Sebastián Bach), la actividad «profética» de estos hombres se centraba en el canto; un «canto inspirado», si queremos.

c) *Conclusiones*

Después de este largo recorrido, llegamos a las siguientes conclusiones:

– El título *nabî'* no implica una valoración positiva; se aplica incluso a los profetas de Baal y a los falsos profetas de Yahvé; en este sentido, está muy lejos del de «hombre de Dios». Dada la connotación negativa que posee en muchos contextos –sobre todo cuando aparece en plural–, lo curioso es que el título terminase imponiéndose para designar a personajes como Isaías, Amós, Miqueas, que nunca lo reivindican[105].

[104] Joel 3,1.

[105] No quiero entrar en la reciente polémica sobre esta cuestión entre Overholt por una parte y Carroll y Auld por otra. El conflicto comienza con la publicación de A. G. Auld, *Prophets and Prophecy in Jeremiah and Kings*: ZAW 96 (1984) 66-82, donde distingue tres etapas en el uso del término *nabî'*; en la primera, personajes como Isaías, Miqueas, Sofonías, no eran llamados «profeta», el término tenía una connotación negativa; sólo en la tercera etapa adquiere sentido claramente positivo. Mientras el artículo está en prensa, completa su punto de vista en *Prophets Through the Looking Glass: Between Writings and Moses*: JSOT 27 (1983) 3-25. Años después, mantiene su postura crítica en *Word of God and Word of Man: Prophets and Canon*, en *Adscribe to the Lord*. Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie: JSOT Sup 67 (Sheffield 1988) 237-51. Por su parte, R. P. Carroll, *Poets not Prophets*: JSOT 27 (1983) 25-31 también manifiesta sus reservas ante la aplicación del título a los profetas canónicos; y en *Central and Peripheral Prophets; An Anthropological Model for Biblical Prophecy*: SOTS 1985, y en *Prophecy and Society*, en R. E. Clements (ed.), *The World of Ancient Israel* (Cambridge 1989) 203-25 muestra su desacuerdo con el estudio sociológico llevado a cabo por R. R. Wilson. En cambio, este enfoque sociológico es el que predomina en los

– El sentido y la función del *nabî'* varían a lo largo de la historia, pero el rasgo predominante es el de comunicar la palabra de otra persona: igual que Aarón se convierte en *nabî'* de Moisés y le sirve de intérprete (Ex 7,1), los hombres se convierten en *nebî'îm* de Baal o de Yahvé y transmiten su palabra.

– El *nabî'* actúa a veces de manera independiente y a veces en grupo, pero los datos más antiguos que poseemos los presentan en grupo, y esta tradición se mantiene hasta el final.

– Dentro de esta tradición corporativa, mientras en el Norte aparecen reunidos en torno al rey, en el Sur el centro de atención es el templo de Jerusalén, lo que los relaciona estrechamente con los sacerdotes. Esto justifica plenamente hablar de «profetas cultuales», aunque sería exagerado considerar a todos los profetas funcionarios del culto.

– El fenómeno del nebiismo presenta múltiples fisuras, no es homogéneo en su mensaje, ni en sus manifestaciones, lo que provoca grandes conflictos. Al mismo tiempo, explica los diversos intentos de clasificar a los *nebî'îm* en grupos distintos [106].

– Estas tensiones se advierten incluso dentro de la Historia deuteronomista, a la que podríamos aplicar el principio de que «ni son todos los que están ni están todos los que son»; parece claro su deseo de excluir a algunos de los mayores profetas canónicos [107].

– Las mujeres pueden formar parte de este movimiento, incluso con gran prestigio, dato muy importante si recordamos que en Israel no tienen acceso al sacerdocio.

– En ciertas corrientes proféticas, como la Isaías y Miqueas, el término *nabî'* y el verbo «profetizar» no gozan de mucho prestigio; se prefiere «contemplar» (*ḥazah*).

estudios de T. W. Overholt, *Prophecy in Cross-Cultural Perspective* (Atlanta 1986) y *Channels of Prophecy: The Social Dynamics of Prophetic Activity* (Minneápolis 1989). El artículo que hace saltar la chispa es el muy reciente de Overholt, *Prophecy in History: The Social Reality of Intermediation*: JSOT 48 (1990) 3-21, donde muestra su desacuerdo con que no se quiera considerar a Jeremías como profeta. En el mismo número de JSOT responden Auld (brevemente) y Carroll (con bastante amplitud).

[106] Por poner un ejemplo, D. E. Aune clasifica a los profetas del Antiguo Testamento en: 1) profetas chamanes (Samuel, Elías, Eliseo); 2) profetas cultuales y del templo; 3) profetas de la corte; 4) profetas por libre (cf. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* [Gran Rapids 1983]). Eichrodt distingue entre los videntes, el nebiísmo y la profecía clásica (*Teología del Antiguo Testamento*, I, 263-355).

[107] Véase sobre el tema, K. Koch, *Das Prophetenschweigen des deuteronomistischen Geschichtswerks*, en J. Jeremias / L. Perlitt (eds.), *Die Botschaft und die Boten*. Fs. H. W. Wolff (Neukirchen 1981) 115-28. Según él, los círculos exílicos estaban convencidos de la posibilidad de que el pueblo se convirtiese y no compartían la condena incondicional de los profetas preexílicos. Sobre el caso de Jeremías, cf. C. T. Begg, *A Bible Mystery: the Absence of Jeremiah in the Deuteronomistic History*: Irish Biblical Studies 7 (1985) 139-64.

3.5. *Visión de conjunto*

Hemos visto cuatro tipos de mediadores proféticos. La tradición posterior terminó amalgamándolos de forma inseparable. Samuel es «hombre de Dios», «vidente» y «profeta»; Elías y Eliseo, «hombre de Dios» y «profeta»; a Jehú se lo llama «profeta» en 1 Re 16,7 y «visionario» en 2 Cr 19,2; Gad recibe estos dos títulos en un mismo verso (2 Sm 24,11); «visionarios» o «videntes» aparecen a veces en paralelo con «profetas» (Is 29,10).

¿Es posible rastrear el sentido primitivo de cada término? Muchos se muestran escépticos, piensan que son sinónimos, al menos en sus funciones [108]. Otros admiten ciertas diferencias, al menos en los primeros momentos. Hölscher, por ejemplo, pensaba que el «vidente» obtenía su conocimiento gracias a visiones nocturnas, sueños, presagios y espíritus, mientras que el *nabî'* era un extático; más tarde terminaron identificados. Para Lods, el «vidente» es un inspirado solitario, mientras los *nebî'îm* reflejan una inspiración colectiva, violenta y contagiosa. Todo lo contrario piensa Orlinsky, para quien el «vidente» es generalmente miembro de un grupo, mientras el profeta es un individualista. El intento más reciente es el de Petersen [109], que llega a las siguientes conclusiones:

– El «vidente» (*ro'eh*) aparece como un personaje urbano, que actúa en el altozano o ermita de una ciudad, presta sus servicios y es recompensado por ello. Ejemplo: Samuel, en la tradición de las asnas de Saúl (1 Sm 9).

– El «hombre de Dios» (*'îš 'elohîm*) y los «hijos de los profetas» son un ejemplo de lo que Lewis llama «profecía periférica», con sus mismas características: a) surge en tiempos de crisis: hambre, sequía, tensiones, pobreza, guerra; b) los individuos que aparecen como «hombre de Dios» están oprimidos o en relación con miembros periféricos de la sociedad

[108] Van den Oudenrijn, Junker, Haldar, Lindblom.

[109] D. L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets* (Sheffield 1981).

(Elías, Eliseo); c) la manera en que el «hombre de Dios» desempeña su rol implica actividad de grupo (Eliseo aparece muy en relación con los «hijos de los profetas»); d) el Dios de la profecía periférica es, durante el siglo IX, periférico, por raro que parezca; e) el Dios de la profecía periférica es amoral; su rasgo principal no es la bondad, sino el poder [110].

– Los otros dos títulos, «visionario» (*ḥozeh*) y «profeta» (*nabî'*), los relaciona Petersen con la profecía central, cuyas características son las siguientes: a) nace por presiones que vienen de fuera de la sociedad, y la sociedad las percibe como un todo (amenaza de la invasión asiria, etc.); b) el profeta central normalmente legitima o sanciona la moralidad pública; no se trata de moral individual, sino de algo capital para toda la sociedad; c) la profecía central se limita a pocos individuos y no está abierta a amplios grupos, aunque los profetas tengan discípulos; por los datos que poseemos, raras veces había más de un profeta en el mismo espacio y tiempo; cuando los había, era fácil que surgieran conflictos y uno quedase como falso (caso de Jeremías y Ananías); d) el dios de la profecía central es un dios central, a pesar de posibles manifestaciones de sincretismo; e) el dios de la profecía central es predecible y moral; Yahvé siempre responde al mal de la misma forma.

¿A qué se debe la diferencia de títulos? Según Petersen, a que *nabî'* es título del Norte (Israel), y *ḥozeh* del Sur (Judá). La diferencia de títulos implica también otras diferencias, ya que eran legitimados de distinta manera. En Israel, el *nabî'* aparecía como portavoz de la alianza, mientras en el Sur el *ḥozeh* era percibido como heraldo del Consejo divino (Is 6; 1 Re 22).

El análisis de Petersen es interesante, pero indico al menos dos dificultades: a) con respecto al título «hombre de Dios», es difícil admitir que se trata de un profeta periférico si recordamos la tradición contenida en 1 Re 12,22-24 sobre Semayas; b) en cuanto a la distribución geográfica de *nabî'* y *ḥozeh*, en 1 Re 13 se contraponen dos profetas, uno del Norte y otro del Sur. Al del Norte se le da siempre el título de *nabî'*, de acuerdo con lo que dice Petersen. Pero al del Sur no se lo llama «visionario» (*ḥozeh*), sino siempre «hombre de Dios». En cualquier caso,

[110] En este contexto se comprende el relato de las dos osas que matan a cuarenta y dos niños por burlarse de Eliseo, la matanza de los 450 profetas de Baal, etc.

habría que admitir que, para el siglo VIII, ya se había introducido el título en el Sur (Is 8,3), donde tuvo plena aceptación más tarde.

En todo lo anterior he omitido intencionadamente la cuestión principal. Estos intermediarios son importantes porque conocen lo que no sabe el resto de sus contemporáneos. Precisamente por eso acuden a ellos. ¿Por qué cauces les comunica Dios ese conocimiento? Es lo que analizaremos en el capítulo siguiente.

3
Dios y el profeta
I. Los medios de comunicación

Hemos visto en el capítulo anterior que el profeta es uno de los intermediarios elegidos por Dios para transmitir a los hombres un conocimiento especial sobre lo que se debe hacer en el momento presente o las incertidumbres del futuro. Ahora nos interesa conocer cómo les comunica Dios ese conocimiento [1]. La tradición bíblica es clara es este punto: a través de visiones y audiciones. Mucho más difícil es saber si esa revelación tiene lugar durante un estado de éxtasis, y el papel que éste desempeña en la experiencia profética. Estos serán los temas del capítulo.

Abordaremos el tema de una manera atípica: estudiando la forma en que Dios se comunica, según la tradición bíblica, a un vidente no israelita, Balaán, que, por otra parte, está muy cerca de los magos. El aspecto histórico del personaje no interesa ahora [2], ni nos preocupa la autenticidad de los oráculos que pronuncia o la fusión de distintas tradiciones. Acepto el texto actual (Nm 22-24) como ejemplo muy vivo e interesante de

[1] R. Criado, *El modo de la comunicación divina a los profetas*: EstEcl 19 (1945) 463-515; H. Gunkel, *Die geheime Erfahrungen der Propheten Israels*: Suchen der Zeit (1903) 112-53; más tarde en H. Schmidt, *Die grossen Propheten. Mit Einleitungen versehen von H. Gunkel = Die Schriften des Alten Testaments*, 2. Abt. 2. Band (Gotinga 1917, [2]1923, XVII-XXXIV); traducción italiana en H. Gunkel, *I profeti*, 113-52; G. Hölscher, *Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*; W. C. Klein, *The Psychological Pattern of Old Testament Prophecy* (Londres 1956); S. B. Parker, *Possession trance and prophecy in pre-exilic Israel*: VT 28 (1978) 271-85; H. W. Wolff, *«So sprach Jahwe zu mir, als die Hand mich packte». Was haben die Propheten erfahren?*: Theologie der Gegenwart 28 (1985) 77-86.

[2] En Jos 13,22 se lo llama adivino (*qosem*) y se dice que los israelitas lo acuchillaron. Un estudio muy detallado de estos capítulos en H. Rouillard, *La péricope de Balaam (Nombres 22-24). La prose et les «oracles»* (EB NS 4) (París 1985), con bibliografía en p. 489-506.

cómo concebían los antiguos israelitas la comunicación de Dios con un vidente o profeta.

De entrada, encontramos un dato curioso. Cuando se presentan a contratarlo para que maldiga a Israel, no puede comprometerse hasta que no sepa lo que Dios quiere. Y él sabe que Dios le hablará esa noche durante el sueño (Nm 22,8-13). Lo mismo ocurre ante la segunda embajada (22,19-20). Las palabras de Dios, con preguntas tan ingenuas como «¿quiénes son esos que están contigo?» y órdenes tan concretas como las de no ir o ir, indican que los narradores conciben la comunicación entre el mundo divino y el profeta de forma tan directa como un diálogo entre personas. Al mismo tiempo, queda clara la función que debe cumplir: decir sólo lo que Dios le diga (22,20.35). Por eso, «pronunciaré sólo la palabra que el Señor me ponga en la boca» (Nm 22,38). No se trata sólo de que Balaán escuche a Dios, sino de que Dios pone su palabra en su boca para que la transmita.

Sin embargo, junto a este aspecto auditivo y verbal, está también muy claro el visual. Antes de pronunciar los oráculos, preparados por los sacrificios, Balaán se retira diciendo a Balac: «Yo voy a ver si el Señor me sale al encuentro; lo que él *me haga ver* te lo comunicaré» (23,3). Efectivamente, los oráculos unen el doble aspecto, visual y auditivo, visión y palabra. «El Señor puso su palabra en boca de Balaán» y le encarga hablar. Pero lo que transmite con la palabra es una visión e implica una bendición (23,7-10). Y todo junto, visión y palabra, es lo que el Señor le pone en la boca (23,12).

Por eso, en la introducción del oráculo tercero, Balaán se autopresenta como el hombre de ojos perfectos, el que escucha palabras de Dios y contempla visiones del Todopoderoso, en éxtasis (*nofel*), con los ojos abiertos» (24,3-4). Ojos capaces de ver una realidad distinta de la que perciben los otros mortales, y el don de escuchar palabras procedentes de un mundo distinto. De esta forma, como añade la introducción al cuarto oráculo, quien ve y oye todo eso «conoce los planes del Altísimo» (24,16).

Por consiguiente, según el narrador o narradores, Dios tiene dos formas privilegiadas de comunicarse, la palabra y la visión, que pueden acontecer en el sueño o en circunstancias especiales, cuando Dios sale al encuentro en la soledad, después de prepararse con unos sacrificios.

Lo mismo que hemos advertido en un sencillo análisis de las tradiciones de Balaán, se percibe leyendo las de Elías o Eliseo. Palabra y visión aparecen frecuentemente juntas, como los dos

cauces de comunicación divina al profeta. Así lo expresa una serie de textos: «Yo hablé por los profetas, yo multipliqué las visiones» (Os 12,11); «Abrán recibió en una visión la palabra del Señor» (Gn 15,1). O Is 21,1-10, donde al comienzo se habla de visión (v.2) y al final se dice «lo que escuché» (v.10). Esta relación entre visión y palabra se conserva en los títulos de algunos libros proféticos (Am 1,1; Miq 1,1; 2,1; Hab 1,1) o de ciertos pasajes (Is 13,1). Otros subrayan el tema de la visión, aunque transmiten palabras (Is 1,1). El Cronista da el título de visión al libro de Isaías (2 Cr 32,32) y al de Idó (2 Cr 9,29). Está justificado que estudiemos más despacio ambos temas.

1. Las visiones [3]

«Visión de Isaías, hijo de Amós, acerca de Judá y de Jerusalén» (Is 1,1; 2,1). «El año treinta, quinto de la deportación del rey Joaquín (...), se abrieron los cielos y contemplé una visión divina» (Ez 1,1-2). «Visión [de Amós] acerca de Israel» (Am 1,1). «Visión de Abdías» (Abd 1). «Visión [de Miqueas] sobre Samaría y Jerusalén» (Miq 1,1). «Oráculo recibido en visión por el profeta Habacuc» (Hab 1,1).

Basta tener presente los títulos de estos escritos proféticos para advertir la importancia enorme de la visión como medio de comunicación divina. No extraña que el narrador de la historia de Samuel, cuando quiere subrayar la importancia del personaje, indique que «por entonces no eran frecuentes las visiones» (1 Sm 3,1). Si Samuel niño la recibe es porque se trata de un personaje excepcional. Y en los momentos finales, cuando Dios derrame su espíritu, los jóvenes tendrán visiones (Jl 3,1). Esto no impide que en ciertos momentos se expresen fuertes reservas frente a las visiones, dado el uso y abuso que de ellas hacían los falsos profetas (Ez 13). Pero, en conjunto, es un gran cauce de comunicación divina [4].

Sin embargo, cualquier lector de los profetas advierte enseguida que todas las visiones no son iguales. Desde un punto de

[3] J. E. Miller, *Dreams and Prophetic Visions*: Bib 71 (1990) 401-404. Acepta la idea de Jepsen de que la visión se atribuye usualmente a los profetas; dando un paso más, indica que los sueños sólo se les atribuyen a los profetas para denigrarlos. Sin embargo, al menos en tiempos antiguos no se tiene mala opinión de los sueños. Véanse los casos de Samuel (1 Sm 3; 15,16) y Natán (2 Sm 7,4).

[4] No entraré en la cuestión psicológica, que tanto preocupó a los autores de la primera mitad del siglo. Puede verse el estudio de J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 36-42.

vista literario, hay algunas que parecen seguir un esquema fijo: el Señor muestra algo, pregunta al profeta qué ve, éste responde, el Señor comunica algo nuevo relacionado con lo que se ve (Am 7-9; Jr 1,11-14; 24). Incluso dentro de estas visiones tan uniformes, a veces se contemplan objetos reales, como un cesto de frutos maduros, dos cestos de higos, una rama de almendro, y en otras se ven escenas con personajes celestes, incluso el mismo Dios en las situaciones más extrañas: preparando langosta, de pie encima de un muro, etc. A medida que aumentan las diferencias literarias y el contenido de las visiones, crece la dificultad de analizar y exponer las relaciones entre ellas.

Por eso, comenzaremos ofreciendo diversos criterios de clasificación, que sirvan como pauta para una sencilla lectura personal. Luego indicaré algunas opiniones sobre el tema. Por último, sacaré unas conclusiones de carácter teológico.

1.1. *Diversos enfoques posibles del catálogo*

La clasificación de las visiones trae a la memoria el problema matemático de las combinaciones. Una serie de elementos pueden ser combinados de formas muy distintas. Ante tal variedad, es posible que nunca se llegue a clasificarlas de manera satisfactoria.

– Desde el punto de vista de *los protagonistas*, podemos distinguir visiones con personajes celestes y terrestres. Entre las visiones con personajes exclusivamente divinos se encuentra la de Miqueas ben Yimlá (1 Re 22,19-23) y la del discípulo de Eliseo, cuando ve el monte lleno de caballería y carros de fuego (2 Re 6,17). Personajes puramente humanos e históricos ocupan las visiones de Eliseo sobre el futuro de Benadad y Jazael de Damasco (2 Re 8,10.13). Lo normal es que seres divinos –al principio Dios, más tarde uno o varios ángeles– dialoguen con el profeta. También aparecen a veces personajes simbólicos, como la mujer que encarna la maldad (Zac 5,5-11).

– *El escenario* puede ser: la corte celeste (Is 6; 1 Re 22); el cosmos (Am 7,3-4); un lugar concreto (el templo de Jerusalén), o una ciudad (Nínive, en Nah 2-3); un lugar ficticio, simbólico (el valle lleno de huesos muertos en Ez 37); un lugar real, pero transfigurado (la nueva Jerusalén de Ez 40-48); o no situarse en escenario alguno (Amós, Is 21,1-10).

– Teniendo en cuenta *lo contemplado*, podemos distinguir visiones centradas en objetos, animales y personas, aunque a veces todos los elementos aparecen juntos. Como ejemplo de *objetos terrenos* están el cesto de higos, el cesto de frutos maduros, la rama de almendro, la olla hirviendo. A veces, el objeto terreno tiene desde el comienzo una dimensión simbólica, irreal, como ocurre con los cuatro cuernos (Zac 2,1), el candelabro y los olivos (Zac 4,1-6a) o el rollo de diez metros por cinco volando (Zac 5,1-4). Como *objetos celestes*, aunque fuera de la tradición profética, recordemos que Moisés debe construir el santuario y un altar ajustándose al modelo que Dios le mostró en la montaña (Ex 25,9; 27,8); igual ocurre con el candelabro (Nm 8,4). Se da por supuesta la existencia de un mundo real, misterioso, auténtico, que Dios deja ver a Moisés, para que lo copie.

Los *animales* ocupan un puesto importante en Zacarías (1,8-10 y especialmente 6,1-8). Convertidos en monstruos terribles e irreales, acaparan la visión de los imperios (Dn 7). Carnero y macho cabrío constituirán el arranque de Dn 8.

En cuanto a *las personas*, como ya dijimos, pueden ser personajes terrestres, celestes, simbólicos, o todos juntos. Ya que estos personajes frecuentemente hablan y actúan, podríamos decir que la visión se centra en un «acontecimiento». Ese acontecimiento, de forma directa o indirecta, siempre tiene relación con nuestro mundo.

– Hay visiones en las que predomina lo «visual» y otras en las que predomina lo «auditivo». Estas serían las *visiones centradas en un oráculo*. Por ejemplo Gn 15,1: «Abrahán recibió en una visión la palabra del Señor». En 1 Sm 3, la visión nocturna del niño Samuel se centra en la comunicación de un mensaje a propósito de Elí y sus hijos. La famosa respuesta de Dios a Natán durante el sueño a propósito de la construcción del templo también es calificada de visión (2 Sm 7,17). El Sal 89,20 contiene una visión centrada en un oráculo sobre David: «Hablaste en visión a tus leales: He ceñido la corona a un héroe, he levantado a un soldado de la tropa». En Hab 2,2, Dios da orden al profeta de escribir la «visión» que solucionará su queja sobre el sentido escandaloso de la historia; es una visión que debe leerse (no verse), y su contenido es el breve y enigmático oráculo: «El arrogante tiene el alma torcida; el inocente, por fiarse, vivirá» (Hab 2,4). En esta línea podría situarse, como evolución tardía, la visión de Dn 10-12, con el largo discurso pronunciado por el ángel.

– Desde el *punto de vista temporal*, la visión puede referirse al *futuro inmediato*, como la de Eliseo, cuando dice que Dios le

ha hecho ver a Jazael como rey de Siria y a Benadad asesinado por éste (2 Re 8,10.13), y Jr 38,21-23, donde el profeta contempla lo que acontecerá en caso de que el rey desobedezca. También puede referirse a un *futuro más o menos próximo* (restauración de Jerusalén, etc.), o a un *futuro lejano*, «a los últimos tiempos» (la espléndida visión de la paz internacional en Is 2,1-4).

– Desde el punto de vista del *mensaje*, podríamos hablar, igual que en los oráculos, de visiones de condena y visiones de salvación. Las de Amós y Jeremías van en la línea de la condena. Las de Zacarías esbozan la salvación futura de Jerusalén e incluso la organización religioso-política del Estado. Las de Ezequiel, a veces subrayan el castigo (como la visión del templo, en 8-11) y otras presentan la salvación (huesos muertos, en el c.37; visión del nuevo templo, de Judá y de Jerusalén, c. 40-48).

Ante esta cantidad de posibilidades y de elementos que entran en juego, se comprende la dificultad de catalogar las visiones. A los interesados en el tema se dirige el apartado siguiente.

1.2. Algunos puntos de vista

Hace unos sesenta años, Moisés Sister [5] las catalogaba en tres apartados básicos: 1) visiones en las que está presente un ser divino; 2) visiones que contienen una imagen (pero no de un ser divino), cuyo sentido es evidente; 3) visiones en las que aparece una imagen que debe ser interpretada para entenderla. Se trata de una clasificación muy simple, a la que se ha acusado de falta de precisión.

Lindblom [6], tan interesado por los aspectos psicológicos de los profetas, distingue visiones extáticas, percepciones simbólicas y visiones literarias. Las *primeras* se tienen durante el trance o éxtasis, o en un estado mental parecido; no son causadas por un objeto del mundo externo, sino que surgen de dentro del alma. La visión extática, que no debe ser confundida con la alucinación, la presenta del modo siguiente: «Hay en ellas algo de irracional e inefable, que trasciende lo normal, la experiencia cotidiana, y abre las puertas al mundo sobrenatural. Aunque lo que ve el visionario puede ser descrito vivamente y con detalle,

[5] M. Sister, *Die Typen der prophetischer Visionen in der Bibel*: MGWJ 78 (1934) 399-430.

[6] J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 122-48.

todo está suelto y falta conexión estructural. Tiempo y espacio no cuentan, y las escenas cambian rápidamente como en los sueños» [7]. Estas visiones extáticas puede dividirse en dos grupos: las *pictóricas*, en las que la atención se dirige simplemente a objetos o figuras que se ven, y las *dramáticas*, en las que aparecen diversos personajes y figuras que actúan [8].

Las *percepciones simbólicas* tienen un fundamento real, objetivo, en el mundo material, pero lo que se ve es interpretado como símbolo de una realidad superior. Se parecen a las visiones extáticas en que ambas son don de Dios y están relacionadas con la inspiración. Pero hay diferencias. La visión no tiene base en la realidad externa; la percepción simbólica es la observación de un objeto real en el mundo material [9]. La primera se produce por el «ojo interior», la segunda por el ojo corporal. El contenido de la visión es algo supramundano, más allá del espacio y del tiempo; el de la percepción simbólica es temporal, material, cotidiano.

Las *visiones literarias* no se producen durante el éxtasis, pero sí en estado de exaltación. El resultado es parecido al producto de la poesía visual, aunque en este caso se trata de una revelación de Dios [10]. No podemos considerarlas visiones extáticas porque: 1) no se presentan como tales, sino como oráculos; 2) no se usa el estilo visionario, y a veces se pasa a la exhortación, lamentación, anuncio de castigo, himno; 3) en general son más realistas y menos imaginativas que las visiones extáticas.

Un problema especial representan las visiones de Zacarías. Cree que cuatro de ellas son extáticas (el rollo volando, la mujer en la medida, el cambio de vestidos del sumo sacerdote, el lampadario con los dos olivos), mientras las otras cuatro son producto de la imaginación del poeta, compuestas por él para

[7] *O.c.*, 124.

[8] Ejemplos de pictórica son la visión inaugural de Ezequiel (Ez 1-3), la de los huesos muertos (Ez 37), la mayor parte de las de Amós (Am 7-9) y Jr 4,23ss. Ejemplo de visiones dramáticas, la de la vocación de Isaías (Is 6), la de Is 21,1-10.11; la de la copa de la ira en Jr 25,15ss, la del cinturón de lino (Jr 13), la vocación (Jr 1,4-10), o la genial visión del templo profanado en Ez 8-11.

[9] Como ejemplos aduce la visión del cesto de frutos maduros (Am 8,1-2), las de la rama de almendro y la olla (Jr 1,11-14), la de los dos cestos de higos (Jr 24) y la del alfarero (Jr 18).

[10] Como ejemplos tenemos la descripción del ejército enemigo en Jr 4,13; 6,22-26; la de la batalla de Karkemis (Jr 46); Is 15, o la conquista de Nínive en Nahún.

completar la idea de la salvación mesiánica. Esta mezcla de lo extático y lo literario se advierte también en Zac 11,4-16 + 13,7-9 y Ez 40-48.

En materia tan compleja, es lógico que la división de Lindblom tampoco haya satisfecho por completo [11]. Tras otros intentos contemporáneos y posteriores al suyo [12], la reciente obra de Susan Niditch [13] se centra en doce visiones que participan de una misma tradición formal, descubriendo tres etapas en la evolución del género. La primera, de clara estructura y economía de lenguaje, está representada por dos visiones de Amós (7,7-9; 8,1-3) y tres de Jeremías (1,11-12.13-19; 24). La segunda manifiesta una tendencia literaria-narrativa, y está representada por las visiones de Zacarías. Finalmente, la tercera etapa, «barroca», la constituyen Dn 7 y 8.

Sin duda, Niditch ha contribuido al estudio de este género de la visión simbólica, pero deja mucho material sin estudiar. Un libro sobre las visiones que excluye todas las de Ezequiel, o visiones tan importantes como la de Is 6, sólo ofrece una contribución muy limitada al tema. El mayor problema radica en la dificultad de unir un hecho literario (la forma de redactar una visión) con un hecho psicológico o con el contenido. Para el tema que nos ocupa podemos prescindir del aspecto literario. Lo que interesa es de dónde parte ese conocimiento que proporciona la visión. Incluso considero secundario en este contexto el que las visiones sean reales o simple producto literario.

1.3. *Una visión distinta de la realidad*

Pero este tema debemos completarlo con un aspecto esencial, sugerido por las mismas visiones. A veces, el lector tiene la

[11] Niditch rechaza su distinción entre visiones pictóricas y dramáticas por usar un concepto muy subjetivo de lo «dramático»; cf. *The Symbolic Vision*, 7, nota 20.

[12] F. Horst, *Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten*: EvTh 20 (1960) 193-205; B. Long, *Reports of Visions Among the Prophets*: JBL 95 (1976) 353-65. E. Jacob distingue tres grandes grupos: a) visiones cuyo punto de partida es uno o varios objetos presentes a los sentidos del profeta, que en el estado visionario se cargan de sentido nuevo; b) visiones que no descansan en una percepción real; se explican por la intensidad de los sentimientos del profeta, por una idea fija que crea imágenes y por «el inconsciente colectivo»; c) visiones que son pura creación literaria; en su base no hay una experiencia del profeta, sino una gran capacidad imaginativa (cf. *El profetismo a la luz de las investigaciones actuales*, en J.-J. Weber / J. Schmitt, *Los estudios bíblicos en la actualidad* [Madrid 1973] 77-96, especialmente 85s.).

[13] S. Niditch, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, HSM 30 (Chico 1983).

impresión de que no hay en ellas nada de extraño. El profeta percibe lo mismo que puede ver cualquier israelita: una rama de almendro, una olla al fuego, dos cestos de higos. A partir de un dato inmediato llega a una percepción más profunda de la realidad. Lo que tiene delante da pie para descubrir algo nuevo, invisible a los ojos ordinarios, para captar la realidad de forma distinta o profundizar en la acción de Dios. Jeremías estará un día en casa del alfarero. Lo ve girar la rueda, moldear la arcilla, mover la cabeza descontento, tirar el cacharro, comenzar de nuevo. Es un espectáculo sencillo, que pueden presenciar todavía los visitantes de Hebrón. Al turista moderno le mueve la curiosidad. Para Jeremías, la acción del alfarero se convierte en revelación de la acción de Dios. «Y yo, ¿no podré trataros, israelitas, como ese alfarero? Como está el barro en manos del alfarero, así estáis vosotros en mis manos, israelitas» (Jr 18,1-10).

Y esto nos lleva a la principal fuente de conocimiento profético, al cauce más importante por el que Dios le comunica su mensaje: la vida real. Amós es famoso por sus cinco visiones, pero todo su libro es visión (Am 1,1). Y las más expresivas y dramáticas, las que motivan su actividad profética y el que lo expulsen del Reino Norte, no son las conocidas visiones de los capítulos 7-9, sino la visión del mercado donde se vende al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias, o donde la pobre gente debe comprar a un precio exorbitante hasta el salvado del trigo; es la visión de una ciudad, Samaría, en la que los ricos explotan y atropellan a los pobres, despojándolos incluso de lo necesario, mientras acumulan tesoros y crímenes en sus palacios (Am 3,9-11); la visión de unos tribunales en los que se tira por tierra el derecho y se convierte la justicia en veneno, amargando la vida a los ciudadanos humildes; es la visión de unos campesinos despojados de sus tierras, que pierden poco a poco sus casas y viñas, tienen que venderse como esclavos; la visión de unos templos en ferviente actividad cultual, repletos de vacas, ovejas, carneros, ofrendas voluntarias, peregrinaciones continuas, advirtiendo que los participantes son los mismos que roban y despojan al pobre; la visión de una clase alta que puede permitirse toda clase de lujos en la comida, la bebida, el mobiliario, los perfumes, mientras no se preocupa de las desgracias del país. Estas son las visiones más frecuentes de los profetas, las más intensas, las que les harán jugarse la vida, gritar y clamar en nombre de Dios.

Si en ciertas ocasiones la visión profética se caracteriza por la valentía para *ver lo que los demás no queremos ver*, en otras se

distingue por la capacidad de *ver la realidad de manera profunda*, ofreciendo una lectura nueva. Ver la realidad de una guerra encubierta de los ricos contra los pobres en una sociedad aparentemente estable y en paz. Ver el olvido y el desprecio de Dios en lo que algunos consideran simples consecuencias humanas de una guerra. Descubrir la ofensa a Dios y al prójimo en lo que todos consideran simple actividad comercial.

Podría decirse que para estas visiones no hace falta una revelación especial de Dios. La experiencia demuestra lo contrario. Esas visiones son las que precisan más revelación divina. Porque hay cosas que no queremos ver y, aunque las veamos, hay un velo que cubre nuestros ojos y nos impide «contemplar» a fondo la realidad que nos rodea. Hablando con lenguaje del Nuevo Testamento, todos pasamos junto al pobre, el hambriento, el desnudo, el enfermo, el marginado, sin descubrir en esa persona el rostro de Jesús. Todos aceptamos las falsas verdades de paz y seguridad a propósito del Primer Mundo, y nadie quiere advertir la dura guerra –injusta, cruel, continua– de los países ricos contra los pobres, enmascarada con nuevos acuerdos de ayuda internacional. Hace falta un don especial para «ver» la realidad en su sentido profundo, con los ojos de Dios; para ver a todos los hombres como hermanos, para ver la ofensa a cualquiera de ellos como algo que me atañe personalmente, como un ataque a «mi propia carne» (Is 58,7). Si olvidamos este campo inmenso, diario, inmediato, de la visión profética, perdemos de vista lo esencial. Uno de sus desafíos más fuertes es invitarnos a ver la realidad con ojos nuevos, «abiertos», como los del adivino Balaán.

2. Palabras

«En el drama de los libros proféticos, el primer personaje es la palabra. Ya sus versos de apertura nos anuncian que se trata de la historia de una palabra. De ella depende el destino de los pueblos; ella los salva o los sentencia. Es una palabra dinámica. Se apodera con tal fuerza del profeta, que a partir de ese instante hay que definir toda su existencia en términos de palabra: ¿qué es un profeta? La respuesta brota rápida, sin vacilaciones: el profeta es el hombre de la palabra. La expresión *debar Yhwh/'elohîm* aparece 241 veces en todo el Antiguo Testamento. En 225 de los casos se refiere a la palabra recibida o proclamada por un profeta. Por tanto, se puede afirmar que *debar Yhwh/'elohîm* 'es casi siempre un término técnico para referirse a la revelación profética de la palabra' (Grether)» [14].

Sin embargo, es interesante recordar algún dato curioso de la tradición profética. Cuando Gad da orden a David de instalarse en territorio de Judá, habla en nombre propio, sin aducir una revelación divina (1 Sm 22,5). La ausencia de cualquier fórmula, como «así dice el Señor», «oráculo del Señor» extraña mucho a quien está acostumbrado al lenguaje de los profetas posteriores. Lo mismo ocurre más tarde, cuando Natán mueve sus redes para conseguir que el sucesor de David sea Salomón, no Adonías (1 Re 1); en ningún momento aduce una palabra de Dios, sino que pone en juego las pretendidas palabras de David a Betsabé. Un caso más notable aún es el comienzo de la historia de Elías. De improviso, sin preparación alguna ni justificación, en nombre propio, sin presentarla como palabra de Dios, anuncia el terrible castigo de la sequía (1 Re 17,1).

Son casos anómalos, porque lo habitual es subrayar que el profeta nunca pronuncia palabras propias, sino la palabra que Dios pone en su boca para que la transmita a los contemporáneos. «La palabra de Dios está con él», dice el rey Josafat a propósito de Eliseo (2 Re 3,12). Y es la idea que se impone de forma cada vez más clara en la tradición profética. Esta insistencia creciente podemos reconstruirla con facilidad después del minucioso trabajo de Bretón.

2.1. *Fórmulas para expresar un misterio*

Las fórmulas que aparecen en los libros bíblicos podemos agruparlas en dos grandes bloques: las que constatan la llegada de la palabra divina al profeta y las que aseguran que la palabra transmitida es palabra de Dios.

En el primer apartado se encuentran las fórmulas: «vino la palabra del Señor a X» o «me vino la palabra del Señor», que aparece en total 130 veces, y «me dijo el Señor» o «dijo el Señor a X», con un total de 103 casos. Es decir, en 233 ocasiones se indica que la palabra de Dios viene a alguien, casi siempre a un profeta.

En el segundo apartado se agrupan cuatro fórmulas: «así

[14] S. Bretón, *Vocación y misión: formulario profético*, Analecta Biblica 111 (Roma 1987), 31. Esta obra es fundamental para el análisis de todas las fórmulas pertinentes y para otras relacionadas, como «la mano del Señor» y «el espíritu del Señor».

dice el Señor» (425x), «oráculo del Señor» (365x), «dice el Señor» (69x) y «habla el Señor» (41x). En resumen, 900 veces se subraya que la palabra transmitida no es ocurrencia personal, ni fruto de las propias ideas, sino palabra de Dios.

La simple comparación de estos dos bloques deja claro que para los profetas era más importante subrayar el origen divino de la palabra (900x), que expresar la experiencia subjetiva de haber recibido la palabra (233x). Por otra parte, un desglose de esas citas permite advertir que fue en el siglo VII, en Jeremías y Ezequiel, cuando más se sintió la necesidad de insistir en ambos aspectos: origen divino de la palabra y conciencia subjetiva de recibirla. Por ejemplo, la fórmula «vino la palabra del Señor...» sólo se encuentra tres veces en los profetas del siglo VIII (una en Isaías, otra en Oseas, otra en Miqueas), mientras que en Jeremías aparece 44 veces, y en Ezequiel 50. La fórmula «dijo el Señor a...», que aparece 19 veces en los profetas del siglo VIII, la encontramos 57 veces en Jeremías y 86 en Ezequiel. El mismo fenómeno se constata a propósito de las fórmulas del segundo grupo. Sumadas las cuatro («así dice el Señor», «oráculo del Señor», «dice el Señor», «habla el Señor»), las encontramos 36x en el primer Isaías, 45 en Amós, 4 en Oseas, 5 en Miqueas, 330 en Jeremías y 232 en Ezequiel.

Es posible que las fuertes polémicas de finales del siglo VII y comienzos del VI entre distintas tendencias proféticas motivasen esta insistencia tremenda en que el profeta transmite la palabra de Dios, palabra que previamente ha recibido. Pero esta certeza de proclamar la palabra de Dios tampoco admite dudas en la profecía del siglo VIII, e incluso antes.

2.2. *Diversidad de la palabra*

En el apartado anterior indicábamos las distintas formas posibles de clasificar las visiones. Algo parecido podríamos decir a propósito de la palabra. En ocasiones, lo que escucha el profeta es una orden. Puede ser tan concreta como esconderse junto al torrente Carit o dirigirse a Sarepta (1 Re 17,2s.8s), o tan tremendamente amplia como presentarse al rey Ajab (1 Re 18,1), dejando al profeta toda la iniciativa para la acción posterior. Otras veces, la palabra se centra en un fallo grave de la sociedad, actitudes que debe cambiar o suprimir. En ocasiones, será una palabra de ánimo, que consuela en medio de las tristezas del presente y asegura un futuro mejor. Hay palabras personales al profeta, dirigidas a reprenderlo o animarlo, y palabras que tienen por objeto a las naciones. Palabras centradas en el presente, otras que vuelan al futuro lejano y anticipan una utopía que ni siquiera nosotros hemos gozado aún. Gran parte de nuestro estudio estará destinado a conocer estas diversas palabras, y podemos prescindir aquí de esa catalogación. Pero hay algunos aspectos que conviene tener claros desde el comienzo.

2.3. *Rasgos de la palabra*

– *La palabra puede ser despreciada.* No debemos interpretar con ingenuidad romántica la idea de que el profeta recibe la palabra de Dios y la transmite. No se trata de una cosa maravillosa, que todos escuchan con admirable respeto. La mayoría de las veces, al profeta le ocurrirá lo que le dice Dios a Ezquiel: «Acuden a ti en tropel y mi pueblo se sienta delante de ti; escuchan tus palabras, pero no las practican (...). Eres para ellos coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor. Escuchan tus palabras, pero no las practican» (Ez 33,30-33). Este desprecio hacia la palabra de Dios es una de las características que más subraya la tradición bíblica en Israel, el pueblo que no quiere escuchar la palabra del Señor, su Dios.

– *La palabra puede retrasarse.* Porque el profeta no dispone de ella como de un objeto, ni le viene cuando quiere o lo necesita. Una anécdota de la vida de Jeremías ilumina este aspecto. Tras la caída de Jerusalén en manos de los babilonios (julio del 586), el profeta permaneció en Judá con la gente que no fue deportada. La vida parece comenzar de nuevo. De repente, asesinan a Godolías, el gobernador judío impuesto por Nabucodonosor. La gente, despavorida, huye en primera instancia a Belén, y allí consultan al Señor a través de Jeremías. El caso es grave, porque se temen nuevas represalias de los babilonios. No hay tiempo que perder. Sin embargo, Jeremías tarda diez días en recibir la palabra del Señor. Cuando le llegue, el pueblo no estará ya dispuesto a escucharla y decide la huida a Egipto (Jr 42,1-7).

– *La palabra es dura y exigente.* A veces podrá ocurrirle al profeta como a Jeremías en sus primeros momentos, cuando escuchar la palabra de Dios le suponía «gozo y alegría íntima» (Jr 15,16). Pero es más frecuente que provoque pánico como el rugido del león (Am 1,2). Incluso cuando comunica el castigo del peor enemigo, produce una sensación de pánico: «Lo escuché y temblaron mis entrañas, al oírlo se estremecieron mis labios, me entró un escalofrío por los huesos y vacilaban mis piernas al andar. Gimo por el día de angustia que se echa sobre

el pueblo que nos oprime» (Hab 3,16). Por eso, en ocasiones desea uno olvidarse de ella, no volver a hablar más en nombre de Dios, pero la palabra se convierte en «un fuego ardiente e incontenible encerrado en los huesos», y hay que seguir proclamándola (Jr 20,9). Intenta uno huir de esa palabra, como Jonás, pero te persigue hasta lo profundo del océano.

– *La palabra es clara.* Muy relacionado con el anterior se halla este aspecto, que diferencia radicalmente al profetismo bíblico del griego. El oráculo de Delfos tenía una enorme ventaja. Hablaba de forma tan ambigua y oscura que cada cual podía interpretar lo que quería. Si era claro, y no gustaba, cabía la posibilidad de pedir un nuevo oráculo, más benévolo y optimista. Nada de esto tiene cabida en la palabra de Dios a los profetas. A nosotros puede resultarnos oscura y difícil por los muchos siglos que nos separan de ella, por los presupuestos históricos, políticos, culturales, económicos, que muchas veces ignoramos. Para los contemporáneos del profeta no cabía duda de lo que decía. Y no había posibilidad de segunda vuelta. Esa palabra de Dios era irrevocable, gustase o no gustase.

2.4. Los cauces de la palabra

Terminemos indicando algo parecido a lo que dijimos a propósito de las visiones. La palabra de Dios no llega sólo de forma misteriosa, en el sueño y la visión nocturna. Dios habla a través de la vida, en los hechos cotidianos, en las personas que nos rodean y los acontecimientos. Hablan las manos del alfarero que rompen un cacharro inútil, habla la rama de almendro, los cestos de higos, las botas asirias que pisan con estrépito. Hablan los pueblos oprimidos que esperan ser liberados de los imperios, los campesinos pobres rechazados en el tribunal de justicia, la familia despojada de su casa y de su campo, el niño vendido como esclavo. Hablan las espadas pidiendo convertirse en arados, las lanzas en podaderas. Hablan las ruinas de Sión, la desesperanza de los desterrados. Hablan las noticias del extranjero que comentan la enorme riqueza de Tiro y su poderío comercial. Hablan los mensajeros etíopes y los embajadores babilonios. En la palabra del hombre y de las cosas, en la palabra de la historia y de los pueblos, descubre el profeta la palabra de Dios.

3. Extasis, trance, posesión [15]

Hemos visto las dos formas principales de comunicarse Dios con el profeta: visiones y palabras (que no se excluyen mutuamente). Ningún ser normal va diciendo que ha visto o escuchado a Dios. Desde luego, nadie lo oye ni lo ve en circunstancias normales. Surge con ello el problema de si los profetas se encontraban en una situación anómala, de éxtasis o trance, cuando recibían esas palabras y visiones. Mucho se ha escrito sobre el tema, la mayoría de las veces sin clarificar antes los conceptos, con lo que reina en este campo una gran confusión.

Ante todo, es evidente que algunos profetas presentan rasgos extraños en su conducta, al menos en determinados momentos. Elías, después del sacrificio en el Carmelo, sube a lo alto del monte, se encorva con el rostro entre las rodillas y reza insistentemente; cuando llega la lluvia, «con la fuerza del Señor se ciñó y fue corriendo delante de Ajab, hasta la entrada de Yezrael» (1 Re 18,42-46). De Eliseo se cuenta que, mientras el músico tañía, viene sobre él la mano del Señor y comunica una visión de lo que ocurrirá al día siguiente (2 Re 3,14-19). Más expresiva aún resulta la escena del diálogo con Jazael: «Luego inmovilizó la mirada, quedó fuera de sí un largo tiempo y se echó a llorar» (2 Re 8,11). Siglos más tarde, Ezequiel ofrece rasgos muy parecidos de postración, abatimiento, entusiasmo. Después de la vocación, marcha «decidido y enardecido, mientras la mano del Señor me empujaba» (Ez 3,15). Otras veces tendrá la sensación de estar atado con sogas, de que la lengua se le pega al paladar y queda mudo (cf. 3,25s), de que un ser extraño lo agarra por el pelo y lo traslada en éxtasis desde Babilonia a Jerusalén, para devolverlo más tarde junto a los desterrados (8,1-4; 11,24).

[15] G. André, *Ecstatic Prophecy in the Old Testament*: Scripta Instituti Donneriani Aboensis 11 (Upsala 1982) 187-200; A. González Nuñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel* (Madrid 1962) 58-69 sobre el éxtasis en los primeros profetas; S. Mowinckel, *The «Spirit» and the «Word» in the Pre-exilic Reforming Prophets*: JBL 53 (1934) 199-227; Id., *Ecstatic Experience and Rational Elaboration in Old Testament Prophecy*: Ac Or 13 (1934/35); A. Oepke, *ékstasis*: ThWNT II (1935) 447-57; S. B. Parker, *Possession Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel*: VT 28 (1978) 271-85; J. Ridderbos, *Profetie en ekstase*: GerefThT 41 (1940) 277-85. 305-23. 367-77. 415-55, y más tarde como libro, con el mismo título (Aalten 1941); H. H. Rowley, *The nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study*, en *The Servant of the Lord and Other Essays*, 97-134, espec. 98-102 (como siempre ocurre en Rowley, da abundante bibliografía e informa con claridad de la problemática); R. R. Wilson, *Prophecy and Ecstasy: A Reexamination*: JBL 98 (1979) 321-37.

En opinión de algunos [16], la experiencia interior de esos momentos la describe muy bien el autor de Is 21,1-10, cuando interrumpe el relato de su visión con estas palabras: «Al verlo, mis entrañas están con espasmos, me agarran angustias de parturienta; me agobia oírlo, me espanta el mirarlo, se me turba la mente, el terror me sobrecoge». A estos textos acostumbran añadirse los que presentan a los profetas, al menos en opinión popular, como «locos» [17]. Y si tenemos en cuenta que en estas experiencias, además del «espíritu del Señor» [18], desempeña un papel importante «la mano del Señor» [19], podríamos decir que también Isaías y Jeremías tuvieron este tipo de experiencias. Isaías, después de proclamar su mensaje durante la guerra siro-efraimita, cuando percibe que Dios lo coge de la mano y lo aparta del camino de este pueblo (Is 8,11). Jeremías, como un estado de ánimo frecuente después de su vocación: «Forzado por tu mano, me senté solitario, porque me llenaste de tu ira» (Jr 15,17). De hecho, estos y otros pasajes ofrecen una imagen bastante extraña de la actuación profética, que sería más comprensible dentro de la teoría del éxtasis.

Estos datos siempre fueron conocidos, y a veces se los tuvo en cuenta para hablar del elemento extático en los profetas. Pero quien dará un impulso radicalmente nuevo a esta cuestión será Gustav Hölscher, el año en que comienza la Primera Guerra Mundial (1914). En su libro *Los profetas* defiende que el éxtasis es un rasgo característico de todos los profetas de Israel. Hölscher se esfuerza por distinguir, sin precisar mucho, entre los primeros *nebî'îm* y los grandes profetas escritores; le resulta imposible imaginar a Amós como a uno de esos extáticos iniciales. Pero está convencido de que toda la profecía israelita es extática.

La teoría de Hölscher encontró gran aceptación en muchos autores. Es interesante recoger un ejemplo de esta mentalidad,

[16] Tanto Gunkel como Lindblom conceden gran importancia a este pasaje para su análisis del éxtasis y la visión. Parker, en cambio, pone en guardia contra la aceptación precipitada de frases hechas como si expresasen experiencias profundas.

[17] 2 Re 9,11; Jr 29,24-27; Os 9,7.

[18] 1 Sm 10,6.10; 11,6; Ez 1,2; 3,12.14.24; 8,3; 11,1.5.24.

[19] 1 Re 18,46; 2 Re 3,15; Is 8,11; Jr 15,17; Ez 1,3; 3,14.22; 8,1; 37,1; 40,1. Aunque algunos niegan que «la mano del Señor» se refiera a una experiencia extática, y relacionan la expresión con un acontecimiento extraordinario (p.e. Seierstad), Roberts, tras analizar una serie de paralelos extrabíblicos, cree que debe darse la razón a quienes defienden la interpretación extática del fenómeno; cf. J. J. M. Roberts, *The Hand of Yahweh*: VT 21 (1971) 244-51.

el de Gunkel, que presta a la teoría su espléndida formulación literaria. «El éxtasis es un estado particular del espíritu y del cuerpo que se apodera del hombre cuando éste experimenta una sensación particularmente intensa. Esta lo golpea hasta el punto que tiene la impresión de ser arrastrado por una corriente de agua o que su corazón arde con un fuego interior. Pierde el dominio de sus miembros, tropieza y balbucea como un borracho, su sensibilidad hacia el dolor físico disminuye o incluso desaparece, hasta el punto de no percibir el dolor de las heridas. Lo anima una sensación inagotable de fuerza: puede correr, saltar o realizar acciones imposibles a un hombre en condiciones normales. Todo lo particular y personal desaparece en él; el pensamiento concreto, la sensación concreta, adquieren un carácter absoluto». El éxtasis lo experimenta el poeta, el científico, el guerrero. Se ha dado desde los orígenes de la humanidad. Y Gunkel afirma que resulta difícil, a primera vista, distinguir a los profetas de locos o borrachos, si bien él admite una diferencia radical: el éxtasis profético es producto de la acción de Dios. En ese estado tienen visiones extraordinarias y oyen voces extrañas. Pueden ver lejos, atravesar muros con la vista, marchar en espíritu junto a otros, conocer el futuro. En el éxtasis son conducidos al consejo celeste, escuchan a Yahvé. Los profetas escritores también participan de este carácter extático, aunque en ellos se da un desplazamiento mayor hacia lo piadoso y lo ético.

La presentación de Robinson sobre el éxtasis es más dramática, y conviene conocerla para comprender la fuerte reacción que surge en ciertos ambientes contra la teoría. «Podemos imaginar una escena de la actividad pública del profeta. Está mezclado entre la multitud, a veces en días ordinarios, a veces en ocasiones especiales. De repente, algo le ocurre. Sus ojos quedan fijos, le asaltan extrañas convulsiones, cambia su forma de hablar. La gente reconoce que el Espíritu ha caído sobre él. Cuando pase el síncope, dirá a los circunstantes las cosas que ha visto y oído» [20].

No todos estaban preparados para aceptar esta imagen de Amós, Isaías o Jeremías (Ezequiel es un caso aparte que siempre ha causado problemas). Significaba tirar por tierra la idea solemne y hierática que a menudo tenemos de los profetas. Pero había un argumento más fuerte que el del simple gusto: la falta de

[20] T. H. Robinson, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (Londres 1923) 50. En la segunda edición (1953) omite estas palabras, aunque sigue concediendo gran importancia al tema del éxtasis.

datos que confirmasen la teoría y, sobre todo, el concepto tan confuso de éxtasis que se empleaba. No es extraño que se impusiese con el paso del tiempo una visión mucho más moderada y se intentase definir más exactamente el fenómeno [21].

Al tema dedicó mucha atención Lindblom, que define el éxtasis como «un estado anormal de conciencia en el que uno está tan intensamente absorbido por una sola idea o por un solo sentimiento, o por un grupo de ideas o sentimientos, que se detiene más o menos el curso normal de la vida psíquica. Los sentidos corporales dejan de funcionar; uno se vuelve insensible a las impresiones externas; la conciencia se exalta por encima del nivel ordinario de la experiencia diaria; impresiones e ideas inconscientes brotan a la superficie en forma de visiones y audiciones». No se trata sólo de una experiencia religiosa, y tiene muchos grados. «Hay un éxtasis que implica total extinción de la conciencia normal, completa insensibilidad y anestesia. También hay un éxtasis que se aproxima a un ataque normal de ausencia mental o a una excitación intensa. Esta observación es muy importante para el estudio de la psicología de los profetas. La inspiración o exaltación psíquica es característica de todos los hombres y mujeres que pertenecen al tipo profético. Pero esta exaltación inspirada tiene en los profetas una tendencia a convertirse en un éxtasis real de naturaleza más o menos intensa, letárgico u orgiástico» [22].

Wilson, que también ha estudiado el tema con detenimiento, aclara una serie de cuestiones elementales [23]. Ante todo, los antropólogos raras veces usan la palabra éxtasis. Cuando lo

[21] Una panorámica de las reacciones a Hölscher, en favor y en contra, en el artículo de Rowley antes citado. La postura moderada, que compartirían muchos autores, distingue entre los primeros *nebiim*, con un comportamiento extraño, irracional, y los profetas clásicos, «escritores», «reformadores» (o como se los quiera llamar). Mowinckel, por ejemplo, dice que en éstos «el sustrato extático, es decir, la concentración mental en una sola idea, en una sola pasión, ha adquirido formas más tranquilas. En conjunto, poco queda del elemento extático, aparte de lo que es el sano sustrato psicológico y el núcleo del éxtasis religioso: la conciencia omnipredominante y omniexclusiva de haber sido llamado por Yahvé para transmitir un mensaje religioso y moral. Todos los estímulos externos, como la danza y la música, han sido abandonados» (*The «Spirit» and the «Word»*, 207). Otra cuestión es la forma en que explica Mowinckel este cambio; los primeros profetas son extáticos por culpa del espíritu; los segundos superan este frenesí porque no están guiados por el espíritu, sino por la palabra.

[22] *Prophecy in Ancient Israel*, 4-5. Más detenidamente en las p. 33ss.

[23] R. R. Wilson, *Prophecy and Ecstasis: A Reexamination*: JBL 98 (1979) 321-37. El tema de la posesión lo trata detenidamente en su obra *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Filadelfia 1980).

hacen, se refieren a la forma religiosa del trance. Trance es un estado psicológico y fisiológico «caracterizado por reducida sensibilidad a los estímulos, pérdida o alteración del conocimiento de lo que ocurre y sustitución de la actividad voluntaria por la automática» (E. Bourguignon). Por otra parte, los antropólogos usan la palabra para referirse a un *tipo de conducta*, no al *proceso* por el que se establece el contacto entre el mundo divino y el humano. Para este proceso se habla de posesión de un espíritu o de emigración del alma al mundo de los espíritus. Puede darse un caso de posesión sin que haya trance o éxtasis.

A propósito de la posesión, que en Israel es el medio primario de comunicación entre el mundo divino y el humano, conviene advertir que puede provocar distintos tipos de conducta. Si no hay trance, el intermediario puede no mostrar rasgos anormales y transmitir simplemente el mensaje de los espíritus. Si hay trance, las acciones pueden ir desde una actividad física aparentemente incontrolada hasta una actividad física completamente normal. El lenguaje puede ir desde sílabas ininteligibles hasta un discurso coherente.

A pesar de las diferencias, dentro de una sociedad dada, la conducta de posesión es casi siempre estereotipada, y se usa un lenguaje estereotipado. A veces, dentro de una misma sociedad, diferentes tipos de conducta estereotipada están relacionados con situaciones y grupos sociales específicos. Por consiguiente, los biblistas no deben generalizar rápidamente sobre la naturaleza de la posesión en Israel. La conducta de los profetas podría variar de un grupo a otro, e incluso podía ser distinta dentro del mismo grupo; el mismo profeta podía cambiar de conducta de acuerdo con el contexto histórico y social. Porque unos profetas parezcan actuar como en trance, no se puede decir que esa conducta era característica de toda la profecía de Israel. Por otra parte, el material antropológico demuestra que existen diversas formas de conducta de trance controlada, y que el trance no impedía a los profetas hablar de forma coherente.

4

Dios y el profeta

II. Vocación y crisis

El capítulo anterior ha comenzado la casa por el tejado. Porque, antes de comunicarse, Dios elige a un hombre para que sea profeta. Es lo que se cuenta a propósito del primero importante, Samuel. Cuando ya tiene uso de razón, Dios lo llama una noche para transmitirle su palabra. Antes de esto, Samuel no conocía a Dios. El narrador lo dice expresamente. Vivía en el templo de Siló desde niño, en compañía del sumo sacerdote, Elí, participando en los sencillos trabajos del culto que le permitía su edad. Pero Samuel no conocía a Dios. Ahora tiene una experiencia nueva; desde entonces recibe la palabra del Señor y se convierte en profeta de Israel. De este modo, el Antiguo Testamento indica desde el comienzo algo fundamental en la existencia profética, la vocación. Sin embargo, no tenemos muchos relatos de este tipo.

En los tiempos antiguos, personajes tan famosos como Natán, Gad, Ajías de Siló, Elías, Miqueas ben Yimlá, no dicen nada de ese primer encuentro con Dios que los convirtió en profetas. En el caso de Eliseo, la vocación se produce a través de una llamada humana, la de Elías, que cumple con ello una orden de Dios (1 Re 19,16.19-21). Más misteriosa es la vocación de Amós, que conocemos casi por casualidad, insertada en el relato del conflicto con el sumo sacerdote de Betel, Amasías (Am 7,10-17). La breve alusión, de pasada, sólo deja entrever cómo un hombre dedicado a la actividad agrícola y ganadera se siente un día arrancado de su trabajo y enviado por Dios a predicar en el Reino Norte. ¿Cómo sintió Amós esa llamada de Dios? ¿Cómo tuvo certeza de que el Señor lo enviaba? No lo sabemos.

Sólo Isaías [1], Jeremías y Ezequiel nos han contado su expe-

[1] Se discute mucho si el c. 6 de Isaías es un relato de vocación (Engnell, Béguerie), de legitimación del profeta (Wildberger, Knierim, Jenni), o de misión para una tarea difícil (Kaplan, Steck, Müller, Vermeylen, Schmidt).

riencia originaria. Sería un error interpretar estos relatos desde un punto de vista meramente autobiográfico. No son la primera página de un «diario espiritual». Su intención principal es refrendar la figura del profeta ante sus contemporáneos e indicarnos las líneas básicas de su mensaje. Pero es importante tenerlos presentes, porque nos enseñan mucho sobre el drama personal de estos hombres de Dios.

1. La vocación [2]

De acuerdo con lo anterior, nos limitaremos en este apartado a recoger los principales datos de estos tres relatos de vocación, sin deseos de ofrecer una exégesis minuciosa de cada pasaje.

1.1. Isaías (Is 6,1-13) [3]

En contra de la interpretación meramente autobiográfica, debemos decir que este capítulo es uno de los más interesantes

Estos aspectos no se excluyen mutuamente, como indican Vermeylen, Wildberger y Knierim, aunque otros lo niegan. En cualquier hipótesis, el capítulo es muy instructivo para conocer la experiencia del profeta y para aclarar nuestras ideas sobre su relación con Dios.

[2] K. Baltzer, *Die Biographie der Propheten* (Neukirchen-Vluyn 1975); K. Gouders, *Die prophetischen Berufungsberichte. Moses, Isaias, Jeremias und Ezechiel. Auslegung, Form- und Gattungsgeschichte, zu einer Theologie der Berufung* (tesis, Bonn 1971); N. Habel, *The Form and Signifiance of the Call Narratives*: ZAW 77 (1965) 297-323; M. L. Henry, *Prophet und Tradition*: BZAW 116 (Berlín 1969); R. Kilian, *Die prophetischen Berufungsberichte*, en *Theologie im Wandel* (Tubinga 1967) 356-76; B. O. Long, *Prophetic Call Traditions and Reports of Visions*: ZAW 84 (1972) 494-500; G. Meagher, *La vocación de los profetas*: Colligite 18 (1972) 30-39; G. del Olmo Lete, *La vocación del líder en el antiguo Israel* (Madrid 1973); I. P. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* ([2]1965).

[3] La bibliografía es abundantísima. Véase Ph. Béguerie, *La vocation d'Isaïe*, en *Études sur les prophètes d'Israël* (París 1954) 11-51; H. Cazelles, *La vocation d'Isaïe (ch. 6) et les rites royaux*, en *Homenaje a J. Prado* (Madrid 1975) 89-108; A. Colunga, *La vocación profética de Isaías*: CiTom 16 (1924) 5-23; I. Engnell, *The Call of Isaiah. An Exegetical and Comparative Study*: UUA 1949:4; E. Jenni, *Jesajas Berufung in der neueren Forschung*: TZ 15 (1959) 321-39; M. M. Kaplan, *Isaiah 6,1-11*: JBL 45 (1926) 251-9; O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1, und 10 und Sach 4*, SBS 84/85 (Stuttgart 1977), especialmente 46-124; R. Knierim, *The vocation of Isaiah*: VT 18 (1968) 47-68; J. P. Love, *The Call of Isaiah*: Interpr 11 (1957) 282ss; F. Montagnini, *La vocazione di Isaia*: BibOr 6 (1964) 163-72; J. M. Schmidt, *Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas (Is. vi)*: VT 21 (1971) 68-90; O. H. Steck, *Bemerkungen zu Jes 6*: BZ 16 (1972) 188-206; C. F. Whitley, *The Call and Mission of Isaiah*: JNES 18 (1959) 38-48.

para comprender el modo de actuar de Dios en la historia y la teología de Isaías. En él se encuentra sintetizado el núcleo de su mensaje. Los principales protagonistas son Dios, Isaías y el pueblo.

El capítulo comienza con una alusión a la muerte («el año de la muerte del rey Uzías») y se cierra con una referencia a la vida nueva que brotará en el futuro («ese tocón será semilla santa»). Abarca el pasado y el futuro. Y nos dice que, en ese período de tiempo, se va a dar una intervención especial de Dios que cambiará el rumbo de la historia de Israel. Pero Dios utiliza a un hombre para llevar a cabo sus planes: llama a Isaías, lo envía a una misión.

El capítulo podemos dividirlo en tres partes: 1) visión (1-5) [4]; 2) purificación (6-7); 3) misión (8-13). En la primera parte domina el elemento visual, en la segunda la acción, en la tercera la audición.

La *visión inicial* (1-5) subraya la majestad y soberanía de Dios y sirve de ambientación a todo lo que sigue. La supremacía de Dios se subraya mediante tres contrastes: el primero, con Uzías, muerto; del rey mortal se pasa el rey inmortal. El segundo, con los serafines, a los que se describe detenidamente, mientras de Dios sólo se dice que «la orla de su manto llenaba el templo». El tercero, con Isaías, que se siente impuro ante el Señor. Tenemos tres binomios que subrayan la soberanía de Dios (vida-muerte, invisibilidad-visibilidad, santidad-impureza).

Esta majestad sublime queda sintetizada en ese título típico del libro de Isaías, «el Santo» [5]. Dentro de la historia de las religiones, el título expresa la separación infinita de Dios con respecto al mundo y a lo mundano, esa cualidad que lo hace aparecer como «fascinante» y «tremendo» al mismo tiempo [6]. Junto a este sentido tenemos el de santidad moral, alejamiento

[4] Adviértase la inclusión entre «vi» y «he visto»; entre «el Señor sentado en su trono» y «al rey y Señor de los ejércitos».

[5] En Is aparece 25 veces; fuera de él sólo 5. Pero es posible que Isaías lo tomase de la liturgia del templo de Jerusalén (cf. Sal 78,41; 89,19). En Ugarit se daba al dios Ilu el título de «santo», y a los dioses el de «hijos del santo»; cf. W. Schmidt, *Wo hat die Aussage: Jahwe «der Heilige» ihren Ursprung?*: ZAW 74 (1962) 62-66

[6] Cf. R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid 1925).

del pecado. El primer aspecto coincide con la forma en que presenta Isaías a Dios; el segundo, con el sentimiento del profeta y su constatación de la realidad pecadora del pueblo.

Los elementos literarios que utiliza Isaías en esta primera parte son los típicos de las teofanías (temblor, voz, humo) y muestra gran habilidad para conseguir un ambiente totalmente penetrado por Dios sin llegar a describirlo. De Isaías no podemos decir, como de Samuel, que «no conocía a Dios». El texto no sugiere nada parecido. Sin embargo, en este momento tiene una experiencia nueva, distinta, del Señor.

Purificación (6-7). Basándose en la queja de Isaías («soy un hombre de labios impuros»), un serafín purifica sus labios, como símbolo de purificación de toda la persona. Por eso, la consecuencia final no es que Isaías ya tiene los labios puros, sino que «ha desaparecido tu culpa, está perdonado tu pecado». Esta escena sirve de transición y prepara a Isaías para ser elegido por Dios.

Misión (8-13). De forma casi brusca, estos versos centran de nuevo nuestra atención en la corte divina. El género literario utilizado por el profeta es el de «encargo de una misión difícil», y conviene conocerlo con detalle para advertir los matices del relato de Isaías [7]. Sus elementos son los siguientes:

– pregunta del presidente de la asamblea (dios o Gilgamés);
– desconcierto de los dioses ante la dificultad de la tarea;
– uno es propuesto o se ofrece;
– encargo de la misión;
– ejecución.

En todos los textos que poseemos sobre este género (si no están deteriorados) queda claro cuál es el problema y la misión encomendada: curar al rey Kirta, recuperar las tablas robadas por el dios Zû, hacer que Agga cambie de opinión, recuperar del mundo subterráneo a Bel Marduk, ir a la diosa Belit con un encargo, engañar al rey Ajab.

Curiosamente, Isaías sólo hace una ligera referencia a la asamblea divina («¿Quién irá *de nuestra parte*»?) y omite el tema del desconcierto de los dioses, no para quitarle importancia a la misión, sino por un concepto más depurado de la corte celeste. Pero lo más sorprendente es que no se dice desde el comienzo cuál es el problema [8]. Entonces, tenemos un detalle importante: Isaías se ofrece sin saber a qué se ofrece ni a dónde lo van a mandar. Es la disponibilidad absoluta al servicio de Dios [9]. Pero es también interesante que Isaías reconoce la necesidad de *ser enviado*. Su respuesta no es «voy», sino «envíame».

Dios acepta al punto el ofrecimiento y le indica cuál será su misión, muy extraña por cierto. Debe proclamar una orden perentoria y realizar una serie de acciones que provoquen el endurecimiento del pueblo [10], para que no se convierta y se le cure [11]. Aunque los comentaristas modernos se sienten desconcertados ante esta misión [12], hay que aceptar el texto en toda su dureza. Dios no quiere que el pueblo se convierta y cure en este momento. Lo que ocurra en el futuro es un problema distinto. Isaías da por supuesto que esa situación no es definitiva. Por eso pregunta «¿hasta cuándo?». No se trata de una

[7] Sobre este género disponemos de los siguientes textos: la epopeya de Kirta, el robo de las tablas del destino, la epopeya de Gilgamés y Agga, el ritual para el sufrimiento y triunfo de Bel Marduk, un conjuro de la serie asiria Maqlû y el relato sobre Miqueas ben Yimlá (1 Re 22); cf. H. P. Müller, *Die himmlische Ratversammlung*: ZNW 54 (1963) 254-67.

[8] Knierim piensa que sí está claro: la misión del mensajero consiste en ejecutar la sentencia de condenación contra el pueblo. Aunque Steck y J. M. Schmidt la aceptan, Keel la considera «pura fantasía».

[9] En contra de Engnell y otros, que no quieren dar valor a este aspecto.

[10] Soy consciente de los enormes problemas de interpretación de los versos 9b-10. Estoy de acuerdo con Jenni en que 9b no es una amenaza ni un reproche, exhortación o promesa, sino una orden que provoca el efecto apetecido, aunque el oyente no le preste atención; algo semejante a lo que ocurre en el conjuro. En la misma línea se orientaba ya Gaspar Sánchez en su comentario a Isaías. Esto empalma muy bien con el v.10. Sobre estos difíciles versos, que ahora mismo no centran nuestro interés, véase J. Alonso Díaz, *La ceguera espiritual del pueblo en Is 6,9s en relación con la acción de Dios*: EstEcl 34 (1960) 733-9; J. Edwards, *Prophetic Paradox: Isaiah 6,9-10*: Studia Biblica et Theologica 6 (1976) 48-61; C. A. Evans, *The Text of Isaiah 6,9-10*: ZAW 94 (1982) 415-8; F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im AT*: BZAW 74 (1955); A. F. Key, *The Magical Background of Isaiah 6,9-13*: JBL 86 (1967) 198-204; J. M. Schmidt, *Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas*: VT 21 (1971) 68-90.

[11] Es interesante el contraste con el relato de Kirta, conocido sin duda por los lectores de Isaías; en él se busca a alguien capaz de curar al rey; aquí se busca a alguien capaz de impedir la curación del pueblo.

[12] Como fruto de este desconcierto, se dan tres posturas: a) modificar el texto, como hicieron ya el Targum (que interpreta 9b como descripción de la ceguera espiritual del pueblo), los LXX (que cambian los imperativos del v.10 en aoristos, de forma que Dios no provoca el endurecimiento, sino se limita a constatarlo) y los rabinos (que desconectan 10b de lo anterior y lo interpretan como promesa, no como amenaza: «pero se convertirá y lo curaré»; b) suavizar su interpretación, refiriéndolo sólo al Reino Norte (Engnell), o haciendo alusión a la gramática hebrea y al estilo enfático de los orientales (Condamin, Penna); c) considerar que los versos 9b-10 no contienen la misión encomendada al profeta, sino el resultado de su actividad (Alonso Díaz, Hesse, Hoffmann, Montagnini, Müller, Steck, Vermeylen, etc.).

súplica pidiendo un cambio. Es simple pregunta sobre la duración de su tarea, al mismo tiempo que «una magnífica afirmación de esperanza» (Béguerie).

Dejo sin tratar otros muchos problemas del capítulo. Sólo me interesa extraer algunas lecciones sobre lo que significa la vocación del profeta. Ante todo, supone una experiencia nueva de Dios, que provoca una forma distinta de verse Isaías a sí mismo, como hombre de labios impuros en medio de un pueblo pecador. Y ese contacto con Dios, tan personal y misterioso, lo introduce en los planes desconcertantes del Señor con respecto a su pueblo.

Aquí está la clave para entender ese mundo misterioso de los libros proféticos. Lo importante no es la persona elegida, su vida o su destino, sino la palabra de Dios, la misión que Dios encomienda. Eso es lo que debe quedar claro y ser proclamado. Nuestros intentos de llegar a una «biografía» de los profetas chocan siempre con ese muro infranqueable del carácter secundario de la persona con respecto a su misión. Pero, antes de que los redactores de los libros levantasen ese muro, los mismos profetas construyeron sus cimientos al contar su experiencia originaria de Dios.

1.2. *Jeremías* (Jr 1,4-10) [13]

También en este caso, el género literario es importante para valorar adecuadamente el texto. Según Habel, el relato de la vocación de Jeremías sigue el esquema del de Gedeón [14], en el que se detectan seis elementos: a) encuentro con Dios (Jue

[13] El comentario de S. Herrmann a Jeremías (en vías de publicación en la serie BK) dedica casi tres páginas a bibliografía sobre el primer capítulo del libro. Indico algunos de los títulos más importantes sobre la vocación: P. E. Broughton, *The Call of Jeremiah. The Relation of Dt 18,9-22 to the Call and Life of Jeremiah*: ABR 6 (1958) 39-46; K. Budde, *Über das erste Kapitel des Buches Jeremia*: JBL 40 (1921) 23-37; U. Devescovi, *La vocazione di Geremia alla missione profetica*: BibOr 3 (1961) 6-21; F. García López, *Élection-vocation d'Israël et de Jérémie: Deutéronome VII et Jérémie I*: VT 35 (1985) 1-12; A. García Moreno, *La vocación de Jeremías*: EstBíb 27 (1968) 49-60; K. Gouders, *Die Berufung des Propheten Jeremia*: BiLe 12 (1971) 162-86; A. H. J. Gunneweg, *Ordinationsformular oder Berufungsbericht in Jeremia 1*, en Fs. E. Bentz (1967) 91-98; H. Michaud, *La vocation du prophète des nations*, en *Hommage à W. Vischer* (1960) 157-64; L. Schmidt, *Die Berufung Jeremias*: ThViat 13 (1975/76) 186-210.

[14] Cf. N. Habel, *The Form and Signifiance of the Call Narratives*: ZAW 77 (1965) 297-323. Distingue dos tipos de relatos: el representado por Gedeón, Moisés, Jeremías, y el representado por Isaías y Ezequiel.

6,11b-12a); b) discurso introductorio (12b-13); c) orden, con los verbos técnicos «ir» y «enviar»; d) objeción del enviado (15); e) palabras de aliento, con la fórmula «yo estaré contigo» (16); f) signo de la elección divina (17).

Este mismo esquema se da en la vocación de Jeremías, con la pequeña variante de que la objeción precede a la orden, cosa comprensible, ya que la orden aparece implícitamente en el discurso introductorio al decir Dios: «te nombraré profeta de las naciones».

Encuentro con Dios (4). Llama la atención el carácter tan distinto con respecto a otras vocaciones. Mientras Isaías contempla el trono de Dios rodeado de serafines, y Ezequiel describe una extraña teofanía, Jeremías se limita a decir: «recibí la palabra del Señor». Ella es lo único decisivo para toda su vida. El lugar, incluso el modo, son secundarios. Todo el peso recae en esta palabra que se comunica al hombre.

Discurso introductorio (5). La idea principal se encuentra al final del verso: «te nombraré profeta de los pueblos». Pero esta decisión de Dios es muy antigua. No se produce en un momento ni se basa en un ofrecimiento personal del hombre, como ocurre en Isaías. Dios piensa en Jeremías antes de que nazca. Lo que más subraya el texto es la acción de Dios (tres verbos en primera persona: te he formado, elegido, consagrado) y el sujeto que se beneficia de esa acción de Dios (cuatro veces la forma pronominal «te»). Sin embargo, al final se rompe la relación yo-tú para abrirse a los otros, a todos los pueblos. Jeremías, al que se ha definido con frecuencia como el profeta de la intimidad, nos dice desde el principio que no ha sido elegido para «gozar de Dios», sino para entregarse a los demás. Y el modo de esa entrega será el de un profeta, el de una persona que habla en nombre de Dios.

Objeción (6). A la acción divina sigue la reacción humana. Jeremías siente miedo, no por hallarse ante el Dios Santo, como Isaías, sino por la grandeza de su misión, para la que se considera inadecuado. Como Moisés, aduce que no sabe hablar, y añade un argumento de mayor peso, su edad tan joven.

Orden (7). Pero Dios no acepta su objeción, porque no le preocupan los valores o cualidades de sus mensajeros. La orden incluye cuatro verbos fundamentales para la concepción del profeta: «enviar» y «confiar una orden» por parte de Dios; «ir» y «hablar» por parte del hombre. Los cuatro se corresponden en binas: enviar-ir, confiar una orden-hablar. Esta experiencia es básica en Jeremías, que acusará repetidamente a los falsos profe-

tas de que Dios no los ha enviado ni les ha dado una orden (cf. 14,14). Al exponer su objeción, Jeremías se había quedado en su problema personal, prescindiendo de los intereses de Dios y de las necesidades ajenas. Ahora el Señor restablece la relación yo-tú-ellos, la única que justifica una vocación.

Palabras de aliento (8), con la fórmula típica «yo estaré contigo». El verso revela un dato muy importante: el problema de Jeremías no radica en sus cualidades oratorias ni en su juventud, sino en su miedo; no un miedo al mensaje, sino a las personas. Podríamos pensar que se trata sólo de fórmulas hechas, pero el resto del libro demuestra que éste fue uno de los grandes problemas del profeta durante toda su vida.

Signo (9-10). Se inserta perfectamente en el contexto. Todo lo anterior está centrado en el tema de la palabra y del hablar. Por eso Dios toca la boca [15] y pone sus palabras en ella. Con esta última expresión –que es una fórmula hecha, como demuestran los casos de Balaán y Elías– se refrenda la autoridad del profeta, al subrayar que su mensaje no es invención humana, sino palabra del Señor. En el v.10, las consecuencias de la actividad de Jeremías se expresan con seis verbos; dos de ellos (destruir y demoler) rompen el ritmo, el paralelismo y las aliteraciones. Muchos autores piensan que se añadieron aquí por influjo de textos paralelos (18,7; 24,6; 31,28) [16]. En cualquier caso, la misión de Jeremías implica la destrucción de lo antiguo y la creación de algo nuevo. No es una vocación para el inmovilismo, para conservar lo anterior. En una época de crisis, Dios va a pronunciar una palabra importante, que no cabe en moldes antiguos.

Las diferencias con el relato de Isaías son notables. Algunas de ellas las hemos indicado de pasada. El conjunto parece totalmente diferente. El concepto de intimidad resulta más acentuado que el de servicio, típico de Isaías. Sin embargo, hay coincidencias fundamentales. Todo está en función de la palabra que se debe transmitir al pueblo, palabra de condena y de esperanza, que chocará inevitablemente con las expectativas de los contemporáneos. Por otra parte, Jeremías también descubre aspectos

[15] Se advierte una clara diferencia con el signo recibido por Isaías; también a él le tocan los labios, pero se trata de un rito de purificación.

[16] Así Volz, Rudolph, Vogt, Weiser, Steinmann, etc. Nötscher se niega a suprimirlos y Penna piensa que es posible mantenerlos para poner de relieve la misión destructora del profeta. Es difícil decidirse, aunque la eliminación de esos dos verbos permite un equilibrio perfecto entre la misión destructiva (arrancar y arrasar) y constructiva (edificar y plantar).

nuevos de Dios, inesperados quizá para él, que condicionarán toda su vida. Sobre todo, ese aspecto del Dios que lo obliga a aceptar un destino que no le atrae. Veremos más adelante lo que esto supuso para Jeremías.

1.3. *Ezequiel* (Ez 1-3) [17]

En este caso, el relato de vocación está tan cargado de adiciones posteriores (especialmente en la visión del c.1), que los árboles no dejan ver el bosque. En el fondo, la estructura es más sencilla de lo que parece. La primera parte está formada por una visión (c.1), la segunda por el discurso de Dios (c.2-3). La visión se inserta en la línea de la de Isaías, aunque con características peculiares, ya que Ezequiel se lanza a describir «la apariencia visible de la Gloria de Dios» (1,28). Algo grandioso, que hace que el elegido caiga rostro en tierra. Tras ser levantado por el espíritu (2,1-2), comienza el discurso divino. El hecho de que se repita siete veces la fórmula «hijo de Adán» podría animarnos a dividir el relato en siete secciones (2,3-5/6-7/8-10/3,1-2/3/4-9/10-11). Sin embargo, resultan muy desproporcionadas y no podemos tener en cuenta sólo este criterio. Más homogéneo resulta todo si mantenemos como episodio central la acción simbólica de comer el volumen lleno de elegías, lamentos y ayes. Tenemos entonces cinco secciones (2,3-5; 6-7; 2,8-3,3; 3,4-9; 10-11).

La primera (2,3-5) vuelve a situarnos ante los protagonistas típicos de la vocación profética: Dios, el elegido, el pueblo. La acción de Dios se concreta en el verbo «enviar» y la del profeta en proclamar: «esto dice el Señor». Pero la fuerza recae en el pueblo, presentado como rebelde desde antiguo y hasta ahora. La palabra de Dios deberá llegar a él, «te escuchen o no te escuchen». No es un comienzo muy prometedor para Ezequiel.

Precisamente por eso, la segunda sección (2,6-7) procura

[17] Ezequiel es el «hermano pobre» dentro de los grandes profetas, al menos por lo que respecta a la bibliografía sobre su vocación. Los comentaristas se han preocupado, a lo sumo, de cuestiones anecdóticas. Entre los escasos títulos, véase: A. Colunga, *La vocación del profeta Ezequiel*: EstBíb 1 (1942) 121-66; G.R. Driver, *Ezekiels inaugural vision*: VT 1 (1951) 60-2; M. Greenberg, *The Use of Ancient Versions for Interpreting the Hebrew Text, Ez 2,1-3,11*: SVT XXIX (Leiden 1977) 131-48; C. B. Houk, *A statistical linguistic study of Ezekiel 1,4-3,11*: ZAW 93 (1981) 76-85; J. Lust, *Een visioen voor volwassenen met voorbehoud (Ez 1-3)*: ColVlaamTs 22 (1976) 432-48; O. Procksch, *Die Berufungsvision Hesekiels*: BZAW 34 (1920) 141-9; A. D. York, *Ezekiel I: inaugural and restoration visions?*: VT 27 (1977) 82-98; E. Vogt, *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, AnB 95 (Roma 1981) 1-37.

ahuyentar del profeta el sentimiento de miedo. Tres veces se repite la fórmula «no tengas miedo» y también encontramos «no te acobardes». Reaparece al final la idea de que Israel es Casa Rebelde.

A diferencia del pueblo, Ezequiel no debe rebelarse ante la palabra de Dios, sino aceptarla, comerla, devorarla. Es el tema de la sección central (2,8-3,3), en la que el profeta come el volumen lleno de elegías, lamentos y ayes. Lo que parecía claro en las secciones anteriores se convierte ahora en evidencia. El mensaje de Ezequiel será duro, amargo, pero a él, compenetrado con la voluntad de Dios, le sabe en la boca «dulce como la miel».

La sección cuarta (3,4-9) desarrolla los temas de las dos primeras: la rebeldía de Israel y la fortaleza que Dios concede al profeta para que no tenga miedo a sus oyentes.

La última (3,10-11) contiene un curioso encargo de escuchar atentamente y aprender de memoria todas las palabras que Dios le diga. Como el discípulo que está atento a lo que dice su maestro para poder repetirlo. En esta última parte, formando inclusión con la primera, reaparece la frase: «diles: esto dice el Señor, te escuchen o no te escuchen».

Como final del relato (3,12-15), Ezequiel es arrebatado por el espíritu mientras oye a sus espaldas el estruendo que forma al elevarse de su sitio la Gloria de Dios. «El espíritu me cogió y me arrebató, y marché decidido y enardecido, mientras la mano del Señor me empujaba. Llegué a los deportados de Tel Abib, que es donde ellos vivían, y me quedé allí siete días abatido en medio de ellos» (3,14-15). Ezequiel, en pocas líneas, ha conseguido transmitir incluso el desgaste físico y psíquico producido por la tremenda experiencia de Dios.

Pero es evidente que el relato no se centra en aspectos psicológicos ni biográficos. Hay por medio algo más importante: la palabra de Dios tiene que llegar a Israel, aunque nunca ha tenido ni tiene voluntad de escucharla. El contenido de esa palabra es secundario, lo importante es que Dios habla. Sin duda, la sección central subraya que el contenido será trágico. Pero la primera y última acentúan que la misión capital del profeta consiste en decir: «esto dice el Señor», sin explicitar lo que seguirá a esa fórmula. El libro demostrará que esa palabra divina tiene también, más adelante, un inmenso contenido de consuelo y esperanza.

Por otra parte, nadie como Ezequiel expone el absurdo de la la vocación profética. «La Casa de Israel no querrá hacerte caso, porque no quieren hacerme caso a mí» (3,7). Lo que deja entrever esta frase no es una misión difícil, sino una misión absurda, condenada al fracaso de antemano. Ni siquiera tenemos ese «¿hasta cuándo?» de Isaías, que supone una puerta abierta a la esperanza. ¿Qué sentido tiene entonces la vocación de estos hombres? Pienso que la clave se encuentra en la sección primera: «sabrán que hay un profeta en medio de ellos» (2,5). Aunque no le hagan caso, aunque lo consideren simplemente un «coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor» (33,32), a través de él Dios ha seguido en contacto con su pueblo, proclamado su palabra.

1.4. Vocación y experiencia de Dios

El momento de la vocación supone una experiencia de Dios, un descubrimiento que marca la existencia del profeta. Aunque hoy acostumbramos subrayar las raíces teológicas y culturales de estos personajes, no podemos olvidar que en ellos ocurre algo nuevo. Su talla gigantesca no se explica como simple resultado de unos elementos previos. Pero Dios no irrumpe en su vida sólo al principio. Lo van descubriendo día a día, y así se completa esa imagen inabarcable del Santo o de la Gloria de Dios.

En esta profundización de la experiencia y del conocimiento de Dios desempeñan un papel esencial unos relatos referentes a su vida familiar que generalmente catalogamos como «acciones simbólicas». En gran parte, lo son. Pero, muchas veces, lo que pretenden no es visualizar o simbolizar el mensaje del profeta, sino ayudarle a descubrir aspectos imprevisibles de Dios o de sus planes. Omito ahora este tema porque lo trataré en el capítulo sobre las acciones simbólicas.

También ciertas visiones significan una experiencia nueva de Dios. El caso más típico es el de Amós, que va sufriendo a través de ellas una auténtica evolución espiritual. Desde un primer momento, en el que sólo advierte la pequeñez del pueblo e intercede para que Dios no castigue, hasta el convencimiento de que no cabe otra solución distinta de la que el Señor propone. Las visiones transformarán también a Ezequiel, haciéndolo pasar de profeta de condena y amenaza a profeta de esperanza y consuelo.

Y también la vida diaria, como hemos visto, ayuda a descubrir a Dios. A veces se lo descubre en el rostro del pobre esclavizado, y el Señor adquiere toda la fuerza del Dios de la justicia. Otras en los acontecimientos turbulentos del presente,

y Dios se muestra como el señor de la historia. De hecho, cada palabra que debe transmitir el profeta supone algo nuevo, no sólo para el pueblo, sino también para él.

2. Coacción y crisis

La vocación y la experiencia ininterrumpida de Dios supone en ciertos casos una coacción para el profeta. Así lo experimenta Jeremías, que se rebela contra esa vocación y misión. Isaías y Ezequiel la aceptan con gusto, pero la tarea que se les encomienda no tiene humamente nada de atractiva. El ejemplo de Samuel presenta este aspecto de forma programática para toda la profecía. Todavía niño, debe transmitir al sacerdote Elí, con quien se ha criado desde pequeño, su condena personal y la de sus hijos (1 Sm 3). Con razón dice el narrador que, a la mañana siguiente, Samuel «no se atrevía a contarle a Elí la visión» (v.16). En otros casos, Dios cambia la orientación de su vida, lo arranca de su actividad normal, como le ocurre a Amós (7,14s) y a Eliseo (1 Re 19,19-21).

Pero la coacción de Dios es «el rayo que no cesa». No se reduce a un momento aislado, inicial, sino que se prolonga a lo largo de toda la vida y abarca los más diversos aspectos de la existencia del profeta. Lo hemos visto en el segundo apartado, donde la vida más íntima del profeta queda al servicio del mensaje que debe proclamar.

Donde quizá quede esto más patente es en la acción simbólica que lleva a cabo Ezequiel con motivo de la muerte de su esposa (24,15-24). «Hijo de Adán, voy a arrebatarte repentinamente el encanto de tus ojos; no llores ni hagas duelo, aflígete en silencio como un muerto, sin hacer duelo; líate el turbante y cálzate las sandalias; no te emboces la cara ni comas el pan del duelo. Por la tarde se murió mi mujer, y a la mañana siguiente hice lo que me había mandado». La actitud de Ezequiel es tan desconcertante, tan contraria a las normas de conducta habituales, que no tarda en surgir la pregunta de la gente: «¿Quieres explicarnos qué anuncia lo que estás haciendo?». Y la respuesta ofrece la explicación: el pueblo perderá el templo, «el encanto de vuestros ojos, el tesoro de vuestras almas», perderá sus hijos e hijas, y tampoco podrá hacer duelo. «Ezequiel os servirá de señal: haréis lo mismo que él ha hecho».

Toda la vida del profeta está bajo la coacción de Dios, no le queda ni un reducto mínimo en el que refugiarse, «lejos de la mirada del Señor». A nivel literario, lo ha expresado de forma espléndida, con magistral ironía, el autor de Jonás. Ni en la

bodega del barco ni en lo hondo del océano puede librarse de la palabra de Dios que lo envía a Nínive, para luego arrepentirse de su amenaza. Muchos kilómetros y mucho riesgo para nada. No es extraño que su relación con Dios atraviese momentos de profunda crisis.

Que el profeta puede entrar en crisis a causa de la dureza de su misión lo deja claro el relato de la huida de Elías al Horeb, cuando llega a pedir: «¡Basta, Señor, quítame la vida!» (1 Re 19,4). Lo mismo le ocurre a Jeremías. Es probable que casi ningún comentarista actual se atreviese a firmar las palabras de Gerhard von Rad de que las confesiones «sólo tienen en común que no se presentan como palabras de Dios a los hombres, sino que son una sedimentación del diálogo del corazón consigo mismo y con Dios» [18]. Hoy se tiende a infravalorar o incluso negar los aspectos psicológicos y biográficos en estos textos [19]. Pero, aunque debamos leerlos también como «predicación» al pueblo, como reflejo de una experiencia de Israel «y de nuestra propia experiencia», nos ayudan enormemente a comprender lo que pasó por el corazón de este profeta. Esta lectura, que no excluye las otras, es la que propongo a continuación.

Todos esos textos podemos leerlos desde el punto de vista de su vocación y misión. Incluso cuando parecen plantear un problema puramente teológico (12,1-5), terminan con una referencia a la actitud de Jeremías (12,5). La mayor parte trata de las dificultades externas que encuentra en el ejercicio de su tarea (11,18-23; 17,14-18; 18,18-23; 20,10-13) y tres se centran especialmente en la misma vocación (15,10-21; 20,7-9; 20,14-18),

[18] *Teología del Antiguo Testamento*, II, 251.

[19] La historia de la investigación sobre las confesiones de Jeremías la resume bien A. R. Diamond, *The Confessions of Jeremiah in Context*, JSOT Sup 45 (Sheffield 1987) en las p. 11-16. Entre los principales estudios se encuentran los de W. Baumgartner, *Die Klagegedichte des Jeremia*: BZAW 32 (Giessen 1917); G. M. Behler, *Les confessions de Jérémie* (Tournai 1959); J. Bright, *Jeremiah's Complaints: Liturgy, or Expressions of Personal Distress?*, en I. Durham / J. R. Porter (eds.), *Proclamation and Presence* (Londres 1970) 189-214; F. D. Hubmann, *Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11,18-12,2 und Jeremia 15,10-21*, FzB 30 (Würzburgo 1978); N. Ittmann, *Die Konfessionen Jeremias*: WMANT 54 (1981); J. Leclercq, *Les «confessions» de Jérémie*, en *Études sur les prophètes d'Israël* (París 1954) 111-45; H. Mottu, *Les «confessions» de Jérémie. Une protestation contre la souffrance* (Ginebra 1985); T. Polk, *The Prophetic Persona. Jeremiah and the Language of the Self*: JSOT Sup 32 (Sheffield 1984); G. von Rad, *Die Konfessionen Jeremias*: EvTh 3 (1936) 265-76 (= *Las confesiones de Jeremías*, en *Estudios sobre el Antiguo Testamento* [Salamanca 1975] 461-71); H. G. Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh 1963); J. Vermeylen, *Essai de Redaktionsgeschichte des «confessiones de Jérémie»*, en *Le livre de Jérémie*, 239-70.

revelándonos el descontento del profeta en una profundización cada vez mayor del tema: al principio piensa que la culpa de su fracaso es sólo de los hombres (11,18-23), luego la achaca a los hombres y a Dios (15,10-21), más tarde sólo a Dios (20,7-9); por último, en un momento de plena desesperación, maldice a la vida como única culpable (20,14-18). Nos fijaremos sólo en estos cuatro textos, que bastan para comprender los demás.

– *La oposición de los hombres* (11,18-12,6) [20]. Las circunstancias son bastante claras: los habitantes de Anatot, patria de Jeremías, conspiran contra él (12,6) e intentan matarlo (11,19b.21) porque profetiza en nombre del Señor (21). No podemos concretar más a qué se refieren; quizá esté relacionado con el discurso del templo (7,1-15) o con otras críticas del profeta a la institución oficial. En esta «confesión» es interesante notar dos detalles: a) todas las dificultades vienen de los hombres; b) Dios parece plenamente de parte del profeta; es él quien le revela los planes homicidas (18), quien atiende a su deseo de venganza (20b), prometiendo un castigo ejemplar (22-23), quien lo anima (12,5). Estos dos aspectos enmarcan a Jeremías en un marco muy tradicional, semejante al de los salmos de lamentación individuales: el inocente perseguido será vengado por Dios. El gran contraste con la actitud de Dios en los textos posteriores insinúa que debe de ser la primera de las confesiones y que al profeta le queda un largo camino que recorrer antes de captar a fondo los planes de Dios.

– *La oposición de los hombres y el abandono de Dios* (15,10-21) [21]. Esta confesión se divide fácilmente en dos secciones: a) lamentación del profeta (10-11.15-18); b) respuesta de Dios (19-21). Las palabras de Jeremías avanzan con una triple acusación: a su madre, por haberlo engendrado hombre de pleitos y contiendas; a sus oyentes, porque lo maldicen y persiguen; a Dios, porque lo ha abandonado como «un arroyo de aguas inconstantes». Estas dos últimas acusaciones son las que más desarrolla el texto.

[20] Los comentaristas están de acuerdo en que 12,6 pertenece a este pasaje, y casi todos lo sitúan entre los versos 18 y 19, poniendo el final de la confesión en 11,23. Hubmann considera esta confesión formada por los pasajes 11,18-23 + 12,1-6, a las que el redactor final habría añadido los versos 11,21 y 12,6. Realmente, estos versos parecen destinados a explicar al lector las circunstancias del pasaje. Su teoría tiene la ventaja de no efectuar hipotéticos cambios de versos. Siguiendo su interpretación, el sentido de 11,18-12,6 resulta más coherente.

[21] Debemos suprimir el v.12, totalmente incomprensible, y 13-14, casi idénticos a 17,3-4, donde tienen sentido, mientras aquí estorban.

Igual que en otros casos, Jeremías subraya su inocencia ante Dios y ante los hombres. A Dios lo ha servido fielmente (10), ha devorado con gozo sus palabras (16), lo ha seguido a la soledad (17). A los hombres no les debe nada (10b); al contrario, ha intercedido por sus enemigos (11). Sin embargo, esta inocencia y lealtad quedan sin respuesta: los hombres lo persiguen, Dios lo abandona. Es una experiencia trágica, que contrasta con los tiempos iniciales, cuando las palabras del Señor «eran mi gozo y la alegría de mi corazón». Ahora sólo queda una llaga crónica, una herida incurable. Este texto supera a 11,18-23. La culpa de su situación no la atribuye sólo a los hombres, sino también a Dios. El profeta se siente sin fuerzas para resistir y pide un cambio radical: que Dios reaparezca y los enemigos desaparezcan (15).

Efectivamente, Dios reaparece. Pero esta vez no se sitúa en el mismo plano de Jeremías. No viene a consolarlo ni a vengarlo, sino a acusarlo. El Señor no acepta su actitud, porque Jeremías confunde lo precioso con la escoria. Sólo admite un tipo de gozo y alegría, un tipo de presencia de Dios, una forma de ejercer su ministerio, una actitud de sus oyentes. En el fondo, le preocupa más su situación personal, sentirse a gusto (la escoria) que el mensaje de Dios (lo precioso). Por eso debe convertirse. Si lo hace, Dios le promete una cosa: seguirá estando a su servicio, continuará siendo su boca. Es una promesa paradójica, ya que, al renovar la vocación, Dios renueva las persecuciones y dificultades. Los enemigos seguirán luchando contra Jeremías (20). Pero le basta saber que Dios no es un «arroyo inconstante», sino que se mantiene a su lado –con una presencia misteriosa, muy distinta de la que quiere el profeta– para librarlo y salvarlo.

Esta confesión rompe ya el marco tradicional. En primer lugar, porque el profeta no se limita a acusar a los hombres; en segundo, porque Dios no responde prometiendo venganza, sino invitando a la conversión. La experiencia espiritual de Jeremías es más profunda, pero todavía le quedan pasos que dar.

– *El engaño de Dios* (20,7-9) [22]. Jeremías analiza su voca-

[22] 20,7-18 se divide fácilmente en tres secciones: 7-9.10-13.14-18. Los comentaristas no están de acuerdo en si se trata de una unidad (Köberle, Rudolph), dos (7-13.14-18: Weiser), o tres (Nötscher). Pienso que son tres unidades independientes, con distintos planteamientos: la central (10-13) va en la línea más clásica y tradicional de 11,18-23; quizá se insertó aquí a causa del verbo «seducir» (10b), que también aparece en 7a, o para mitigar un poco la dureza de las otras dos secciones.

ción, las consecuencias que le ha traído y su actitud frente a ella. Comienza con una metáfora durísima: se compara a una muchacha inocente e ingenua. Dios, en vez de respetar su ingenuidad, se ha aprovechado de ella, «seduciéndola», «forzándola», «violándola». Igual que la muchacha violada, Jeremías sólo encuentra luego las sonrisas y las burlas de los demás (7b), lleva el peso de la deshonra (8b).

A primera vista puede parecer que Jeremías no se queja de su vocación, sino del mensaje que Dios le ha encomendado: denunciar la «violencia» y la «opresión». Pero estos términos son típicos de la denuncia profética [23]. Vocación y mensaje van íntimamente unidos. Jeremías lo sabe. Por eso protesta de que Dios lo haya elegido, y también por eso su tentación continua (*me decía*, con sentido iterativo) es olvidarse de él y no hablar más en su nombre. Pero no puede. Dios, que aparentemente calla, es en su interior un fuego devorador imposible de contener. El profeta ya no es un muchacho ingenuo, pero Dios lo sigue seduciendo, forzando y violando hasta que termine por transmitir su palabra.

En la experiencia espiritual de Jeremías, la actitud de Dios representa un nuevo paso adelante. Ya no se pone a su nivel ni lo critica. Ni siquiera le habla desde fuera. Es sólo una palabra escondida, interior, «encerrada en los huesos» [24].

– *Maldición de la vida* (20,14-18). Esta confesión es la más dura de todas y representa el punto final del proceso que venimos recordando. Jeremías no se fija ya en Dios ni en los hombres. Se encierra en sí mismo, en el absurdo de su existencia, «para pasar trabajos y fatigas y acabar mis días derrotado» (18). La única solución que le queda es maldecir y desearse la muerte desde el mismo día de su nacimiento. El texto es muy claro y los comentarios sólo sirven para trivializarlo. Pero adviértase que toda la experiencia termina en el silencio de Dios. Ya ni siquiera le habla interiormente; no hay consuelo, reprensión ni coacción. Sin embargo, sabemos una cosa, que la palabra del Señor siguió llegando a Jeremías y que éste continuó proclamando su mensaje.

Von Rad, en su línea de experiencia individual, comenta: «El misterio de Jeremías continúa siendo cómo un hombre, cuyo oficio se le había vuelto tan problemático, con una profesión que lo destrozaba, aceptada con una obediencia que parecía sobrehumana, recorrió su camino hasta el fin, abandonado de Dios. En ningún momento se le ocurrió que ese sufrimiento suyo de mediador pudiera tener sentido ante Dios. Y el misterio de Dios es que llevara la vida de su mensajero más fiel a través de una noche tan espantosa y, según todas las probabilidades, le dejara destrozarse en ella» [25].

[23] Cf. 6,7; Am 3,10; Hab 1,3; Ez 45,9.

[24] Esta frase se puede traducir: «ella (la palabra) era en mis entrañas un fuego ardiente», o «Él (Dios) era en mi interior...». Para la primera posibilidad, véase 23,29; para la segunda, Dt 4,24; 9,3.

Creo que von Rad ve las cosas de forma demasiado negativa. No niego que la experiencia de Jeremías fuese tremendamente trágica. Pero el libro ofrece un dato revelador para comprender que Dios no lo abandonó ni lo dejó destrozarse en su misión. Esta clave se encuentra en el c. 45, cuando Baruc atraviesa una crisis semejante y se queja de que «el Señor añade penas a mi dolor». A través de una breve comparación, Jeremías le transmite un oráculo que parece reflejar la lección que él mismo debió aprender a lo largo de su vida. En un momento en el que Dios arranca lo que ha plantado, destruye lo que ha construido (clara referencia al final del Reino Sur, la caída de Jerusalén y la deportación futura a Babilonia), Baruc no puede pedir milagros para él. Debe insertar su destino en los planes de Dios, compartir los sentimientos divinos y contentarse con salvar su vida «como un despojo».

No sabemos si algo parecido le ocurrió a Amós, Oseas, Isaías y a los otros profetas. No tendría nada de raro. Pero no debemos montar teorías sobre lo que desconocemos. Lo único indiscutible es que en estos hombres se dio una profunda experiencia de Dios, que ellos mismos encontraron dificultades para expresar y que nosotros sólo podemos intuir. Lo importante no era el gozo personal o el conocimiento íntimo de Dios. Era una experiencia con vistas a la misión, en la que siempre ocupa un puesto capital el pueblo, por muy pecador y obcecado que sea.

[25] *Teología del Antiguo Testamento*, II, 257.

5
El profeta y la sociedad

Hemos visto en el capítulo anterior que la vocación establece una relación yo-tú-ellos. El profeta no es elegido para gozar de Dios, sino para cumplir una misión con respecto al pueblo [1]. Más adelante veremos cómo la cumple y en qué aspectos de la vida social interviene. Ahora nos fijaremos en la relación tan ambivalente del profeta con el mundo que lo rodea.

Una visión simplista del problema nos llevaría a pensar que la relación es sólo de oposición. Conocemos las muchas dificultades y persecuciones que sufrieron a lo largo de su vida, provenientes de todos los sectores sociales. Sin embargo, es falso pensar que el profeta sólo encuentra la oposición de la sociedad. También encuentra en ella, al menos en ciertos grupos, un punto de apoyo que posibilita su misión. Como subrayan los estudios recientes sobre la función social del profeta,

[1] Al cumplir esta misión, el profeta desempeña una función en la sociedad. Del tema se ha hablado mucho desde Max Weber hasta nuestros días, con enfoques muy diversos y resultados opuestos. No me entusiasma aplicar teorías sociológicas modernas (que cambian tan pronto) a hechos y personas de los que a veces poseemos muy pocos datos. Considero más científico que el lector saque la conclusión de que el profeta desempeña una función muy importante en la sociedad, sin saber concretarla demasiado. La antigua opinión de Gunkel, que los presenta como «mensajeros de Yahvé», sigue siendo la más válida, aunque requiera ciertas correcciones. En cualquier hipótesis, no parece adecuado afirmar que su función era la de un empleado u oficial del culto, o un proclamador de la ley. En esta línea se orientan los estudios de H. Graf von Reventlow, *Prophetenamt und Mittleramt*: ZTK 58 (1961) 269-84; Id., *Das Amt des Propheten bei Amos* (Gotinga 1962); Id., *Wächter über Israel. Ezechiel und seine Tradition*, BZAW 82 (Berlín 1962); Id., *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh 1963). Véase la respuesta de H. Gross, *Gab es in Israel ein «Prophetisches Amt»?*: Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. IV, Fasc. 17 (1965) 1-17, y la postura de R. E. Clements en los capítulos 2-4 de *Prophecy and Tradition* (Oxford 1975). Tampoco suscita demasiado entusiasmo la opinión de Baltzer que los presenta como «visires» de Dios: cf. K. Baltzer, *Considerations Regarding the Office and Calling of the Prophet*: HTR 61 (1968) 567-81 y su obra posterior *Die Biographie der Propheten* (Neukirchen 1975).

para que exista un mediador tiene que haber un grupo, amplio o reducido, que acepte su mediación. En este capítulo estudiaremos la aportación de la sociedad al profeta y la oposición que éste encuentra por parte de ciertos estamentos.

1. La aportación de la sociedad al profeta

Ciertas presentaciones de los profetas, muy influidas por Wellhausen, adolecen de una insistencia exagerada en la experiencia personal de Dios, como si el profeta partiese de cero y todo fuese fraguando en su intimidad. A propósito de Amós escribió Humbert: «Un día encontró en su conciencia una voluntad superior e idéntica al bien, que se le reveló ante todo como Dios de la justicia» [2]. Lo anterior no cuenta. Ni la educación recibida en la familia o el pueblo, ni el proverbio aprendido de pequeño que exhorta a la justicia y la bondad, ni el culto que exhorta a ser fieles a Dios. No se lo niega expresamente, pero no se lo valora de forma adecuada. No es extraño que en años posteriores hubiese una fuerte reacción contra esta forma de entender a los profetas. La experiencia de Dios es fundamental, aporta una visión totalmente nueva del mundo y de las relaciones con él. Pero esa experiencia se inserta en unos datos previos de la sociedad en la que viven.

1.1. Tradiciones y verdades [3]

Dentro de esa aportación son esenciales para el profeta las tradiciones y verdades religiosas. Empezando por la gran verdad de Yahvé, el misterioso y extraño dios de Israel. Los profetas subrayarán ese carácter de misterio y extrañeza. Pero ya lo tenía antes, y así les llegó a ellos gracias a las generaciones

[2] P. Humbert, *Un héraut de la justice, Amos*: RTPh 5 (1917) 5-35; cf. 34.

[3] Sobre las diversas tradiciones en los profetas es interesante la revisión que ofrece E. Osswald, *Aspekte neuerer Prophetenforschung*: TLZ 109 (1984) 641-50, espec. 643-45. Este punto, que abarcaría el estudio de la actitud de los profetas ante las tradiciones religiosas de Israel, es de los más complejos y debatidos. Como visión de conjunto: G. H. Davies, *The Yahwistic Tradition in the Eight-Century Prophets*, en *Studies in Old Testament Prophecy*, en Homenaje a T. H. Robinson (Nueva York 1950) 37-51; L. Ramlot, *Le prophétisme et les traditions d'Israël*: DBS VIII, 987-1012 (especialmente 1001ss); J. Vermeylen, *Les prophètes de la conversion face aux traditions sacrales de l'Israël ancien*: RTL 9 (1978) 5-32. Muy polémica es la obra de J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja*: BZAW 119 (1971). En las notas siguientes completaremos la bibliografía y haremos referencia a otras fuentes de información.

pasadas y presentes. Muchas veces les llegó deformado, rebajado a categorías paganas. Pero, a través de las deformaciones, podía entreverse todavía la imagen primitiva. Un Dios comprometido con la historia, amante de la justicia, padre de huérfanos, protector de viudas, señor de la naturaleza, dueño de la vida y de la muerte. Sin duda, la imagen bíblica de Dios sería mucho más pobre sin la aportación de los profetas. Pero ellos no inventan a Yahvé, redescubren su imagen o sacan las consecuencias adecuadas. Por eso, cuando Oseas critica a los sacerdotes de su tiempo porque «roban al pueblo el conocimiento de Dios», él no se considera poseedor exclusivo de ese conocimiento, ni inventor del tema. Se apoya en algo previo, que los sacerdotes conocen pero desprecian.

Otra gran verdad recibida es la de Israel como pueblo de Dios. Teniendo en cuenta la situación política de su época, con un pueblo dividido en dos reinos independientes, impresiona que ellos siempre tengan clara la idea de la unidad, por encima de luchas y divisiones. Esta idea no surge en la época de Josías (finales del siglo VII) ni se debe a las expectativas de los años del exilio. Amós, profeta del Sur, es enviado a predicar al Reino Norte. Isaías, Miqueas, Jeremías, consideran misión suya hablar tanto a los israelitas como a los judíos. Es probable que en esto chocasen con la mentalidad de sus contemporáneos. Pero ellos no estaban inventado la idea de que Israel y Judá formaban el único pueblo de Dios. La habían aprendido de pequeños, a través de antiguas tradiciones, y se limitaban a sacar las consecuencias.

De hecho, es imposible comprender a los profetas sin tener en cuenta las tradiciones de Israel, que se transmitían por los diversos cauces del culto, la sabiduría popular, las leyes. Amós defiende valores proclamados desde antiguo por la sabiduría tribal y la legislación anterior [4], menciona la tradición del éxodo y la alianza, aunque sea para refutarla en un enfoque inadecuado de la misma. Oseas conoce y valora las tradiciones del desierto y del decálogo, presta gran atención a la historia pasada del pue-

[4] Las diversas opiniones sobre los influjos recibidos por Amós las he expuesto en *«Con los pobres de la tierra»*, 159-166. El influjo de las leyes lo han subrayado E. Würthwein, *Amos- Studien*: ZAW 62 (1950) 10-52 y R. Bach, *Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos*, en Fs. G. Dehn (1957) 23-34. El de la sabiduría tribal, H. W. Wolff, *Amos' geistige Heimat*: WMANT 18 (1964); y el de la sabiduría cortesana, J. L. Vesco, *Amos de Teqoa, défenseur de l'homme*: RB 87 (1980) 481-513; cf. 504s. Las críticas recibidas por estos autores –que comparto en cierto modo– no pueden hacernos olvidar el profundo influjo que las tradiciones de Israel tuvieron en Amós.

blo, aunque se muestre tremendamente crítico con numerosos aspectos de ese pasado [5]. La teoría política de Isaías parte de las tradiciones recibidas sobre la inviolabilidad de Jerusalén y la elección de la dinastía davídica [6]; su mensaje de justicia social también tiene raíces muy antiguas y variadas [7]. Miqueas alude frecuentemente a una tradición legal y sapiencial anterior [8]. Jeremías ha bebido en las fuentes de Oseas [9], parece conocer a Amós [10], el decálogo ocupa un puesto importante en su mensaje social [11], y ofrece puntos de contacto con la tradición sapiencial [12]. El mensaje de Ezequiel resulta incomprensible si no tenemos en cuenta su formación sacerdotal y otra serie de influjos muy variados [13].

[5] Bibliografía sobre Oseas y la tradición en el comentario de H. W. Wolff, *Hosea*, BK XIV/1, p. XXX. La obra más reciente es la de D. R. Daniels, *Hosea and Salvation History. The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea*: BZAW 191 (Berlín 1990).

[6] Cf. G. von Rad, *Teología del AT*, II, 197-211. Como visión de conjunto, el estudio más detenido de las diversas tradiciones que influyen en Isaías y sobre su reacción ante ellas se encuentra en el comentario de H. Wildberger, *Jesaja*, BK X/3, 1597-1633, con abundante bibliografía en p. 1727s.

[7] Cf. *«Con los pobres de la tierra»*, 246-9. La pluralidad de influjos la defiende especialmente G. E. Davies: «Resulta dudoso que podamos hablar de la 'dependencia' de Isaías de una tradición concreta, porque es probable que el profeta aprovechase –consciente o inconscientemente– toda la cultura en la que vivía» (cf. *Prophecy and Ethics. Isaiah and the Ethical Tradition of Israel*: JSOT Sup 16 (Sheffield 1981) 119.

[8] Cf. *«Con los pobres de la tierra»*, 312s. El influjo legal lo ha estudiado especialmente W. Beyerlin, *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha*, FRLANT 54 (Gotinga 1959), relacionando al profeta con el derecho anfictiónico. Aunque sea discutible hablar de anfictionía y de derecho anfictiónico, es evidente que Miqueas alude a leyes anteriores a él. Sobre el influjo sapiencial, cf. J. Nunes Carreira, *Kunstsprache und Weisheit bei Micha*: BZ 26 (1982) 50-74.

[9] El estudio clásico es el de K. Gross, *Hoseas Einfluss auf Jeremias Anschauungen*: Neue Kirchl. Zeit. 42 (1931) 241-56 y 327-43.

[10] Cf. J. M. Berridge, *Jeremia und die Prophetie des Amos*: TZ 35 (1979) 321-41, que quizá exagere algunos datos.

[11] Cf. E. Smith, *The Decalogue in the Preaching of Jeremias*: CBQ 4 (1942) 197-209. El autor considera que el decálogo es un factor esencial en la predicación del profeta. Encuentra alusiones a todos los mandamientos, a excepción del cuarto y del noveno.

[12] Cf. E. Hernando, *Profetas y sabios. Contactos del profeta Jeremías y sus discípulos con los sabios*: LuVit 19 (1970) 3-24; T. Hobbs, *Some proverbial reflections in the book of Jeremiah*: ZAW 91 (1979) 62-72.

[13] W. Zimmerli, en su comentario, expone la relación de Ezequiel con las tradiciones del éxodo, David, Sión, los patriarcas, los profetas anteriores, el Deuteronomio, la Ley de Santidad (H) y el escrito sacerdotal (P) (cf. *Ezechiel*, BK XIII/1, 62*- 79*).

Sin duda, la actitud profética ante las tradiciones adquiere a veces matices muy críticos. Su postura no es meramente receptiva. Asimilan, reflexionan, cambian, rechazan, como guiados por un principio de acción y reacción. Pero, tanto cuando las valoran positivamente como cuando las condenan, son imprescindibles para comprender su mensaje.

1.2. Apoyo social

Pero la sociedad no aporta solamente a los profetas una serie de verdades y valores. También les ofrece su apoyo, aunque muchas veces sea el homenaje póstumo de poner flores en sus tumbas. Para que existan profetas es preciso que al menos una parte de la sociedad los acepte. Hans Walter Wolff ha tratado este tema a propósito de Oseas, identificando al grupo de apoyo con los levitas. En el caso de Amós parece claro que existen unos discípulos (uno al menos) que cuentan lo ocurrido al profeta en su conflicto con Amasías. Isaías puede acudir en un momento determinado a dos testigos fieles: el sacerdote Urías y Zacarías hijo de Baraquías (Is 8,2) [14].

A propósito de Jeremías poseemos numerosos datos. Seitz ha confeccionado una lista de las cincuenta y una personas que aparecen citadas en el libro por su nombre [15]. Prescindiendo de los oficiales babilonios, entre los de origen judío podemos decir que el profeta cuenta con el apoyo y la amistad de Baruc, que le sirvió de secretario, y del que probablemente es hermano de Baruc, Serayas, al que encomienda una misión durante su viaje a Babilonia con el rey (51,59); también tiene excelentes relaciones con la familia de Safán [16], importante personaje de la corte de Josías (cf. 2 Re 22,12), del que se mencionan tres hijos: Ajicán, que salva al profeta de la muerte después del discurso en el templo (26,24); Elasa, uno de los que lleva a Babilonia la carta de Jeremías a los desterrados (29,3), y Gamarías, uno de los que intenta que el rey Joaquín no queme el volumen dictado por Jeremías (36,10.25). Años más tarde, como reflejo de esta amistad con la familia de Safán, cuando un nieto suyo, Godolías ben

[14] Es frecuente hacer referencia a Is 8,16 cuando se habla de los discípulos del profeta. Pero no creo que este texto pruebe mucho.

[15] Cf. C. R. Seitz, *Theology in Conflict*, BZAW 176 (Berlín 1989) 9s.

[16] Cf. E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles. A study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah* (Oxford 1970) 43-44, sin saltar la interesante nota 2, donde indica que los personajes que apoyan a Jeremías son descendientes de los que apoyaron la reforma de Josías (2 Re 22,12).

Ajicán, sea nombrado gobernador de Judá por los babilonios, Jeremías preferirá quedarse con él a marchar a Babilonia. También cuenta con el apoyo de personajes tan importantes como Gamarías ben Jelcías (29,3), Janán ben Yigdalías (35,4), Elnatán ben Acbor (26,22; 36,25), Delayas ben Samayas (36,12.25). Parece que también cuenta con el respeto del sacerdote Sofonías ben Masías, responsable del templo, ya que un tal Samayas, falso profeta desterrado a Babilonia, lo acusa de no haber metido en la cárcel a Jeremías a pesar de lo que dice (29,24-32). Durante el asedio final de Jerusalén, cuando arrojan a Jeremías a un aljibe, para que muera, lo defiende ante el rey un criado del monarca, eunuco etíope, Ebedmelec, que consigue su liberación (Jr 38,7).

Pero el testimonio más claro del apoyo social al profeta lo tenemos en la existencia de los mismos libros, fruto de la labor paciente de discípulos y redactores. Este tema nos ocupará más adelante, al hablar de los libros proféticos.

2. El enfrentamiento con la sociedad

Lo dicho anteriormente sobre la aportación y el apoyo de la sociedad al profeta no debe hacernos lanzar las campanas al vuelo. Son muchos los casos en los que el profeta debe enfrentarse a diversos sectores sociales, empezando por los más altos.

2.1. Profetas y reyes

Las relaciones entre profetas y reyes siempre fueron difíciles. El monarca necesita el refrendo del profeta, que es más que un simple respaldo moral. Por otra parte, el profeta, con capacidad de elegir reyes y dinastías, no dispone de un poder político equivalente al del rey. En el fondo existirá siempre un conflicto de poderes –uno religioso, otro político– que es fuente de innumerables tensiones y sospechas. Las tradiciones sobre Samuel reflejan esta situación. Samuel elige a Saúl como primer rey de Israel, pero es también el primero en condenarlo (1 Sm 15). Natán tampoco ahorrará críticas al segundo monarca, David, a causa de su adulterio (2 Sm 12). Las condenas a las dinastías y reyes del Norte se reiteran en Ajías de Siló (1 Re 14,1-16), Jehú (1 Re 16,1-4.7), Elías (1 Re 18,18-19; 21,17-23; 2 Re 1), Miqueas ben Yimlá (1 Re 22), Eliseo (2 Re 3,13; 6,30-32), Oseas (Os 1,4), Amós (Am 7,9). En el Sur, Isaías se enfrenta duramente a la corte (Is 3,12- 15), no acepta componendas con el rey Acaz (Is 7), incluso condena algunas actitudes del piadoso rey Ezequías (Is 39). Jeremías tacha públicamente a Joaquín de ladrón y asesino (Jr 22,13-19). Ezequiel condena a Sedecías (Ez 17) [17].

2.2. Profetas y sacerdotes

Algo parecido a lo anterior ocurre en este caso. Samuel, denunciando al sacerdote Elí en nombre de Dios (1 Sm 3), preludia lo que será el enfrentamiento futuro de Amós con Amasías (Am 7,10- 17); de Oseas con los sacerdotes de su tiempo, a los que acusa de rechazar el conocimiento de Dios (Os 4,4) y de asesinos (Os 6,9); de Miqueas con sus contemporáneos, a los que denuncia por su ambición (Miq 3,11); de Jeremías con Pasjur, que mandará azotarlo y encarcelarlo (Jr 20), y con los demás sacerdotes [18], en los que sólo ve desinterés por Dios (Jr 2,8), abuso de poder (Jr 5,31), fraude (Jr 6,13; 8,18), impiedad (Jr 23,11). Incluso Isaías, amigo del sacerdote Zacarías (Is 8,2), no se recata de calificar a los sacerdotes de borrachos y de cerrarse a la voluntad de Dios (Is 28,7-13). Sofonías los acusa de profanar los sagrado y violar la ley (Sof 3,4), tema que reaparece literalmente en Ezequiel (Ez 22,26). Cerrando la historia del profetismo, Malaquías parece recoger la idea de Oseas cuando dice que extravían al pueblo (Mal 2,8s) [19].

2.3. Otros grupos sociales

También los otros grupos que detentan cualquier tipo de poder político, económico o social son víctimas del ataque de los profetas. Cuando denuncian la injusticia, encontramos mencionados a los jefes políticos y militares (*q*^{e}*ṣinîm*) [20], a los

[17] Las relaciones de los profetas con los reyes las analizaremos más detenidamente en la parte final de este libro, al tratar de la monarquía y el mesianismo.

[18] En lo que sigue constatamos el típico fenómeno de las generalizaciones de los profetas o de su lenguaje «demagógico». Ya hemos visto que Jeremías fue respetado al menos por el sacerdote Sofonías, responsable del templo, que no atiende a los deseos de algunos de que lo meta en la cárcel (29,25).

[19] Sobre las relaciones entre profetas y sacerdotes, véase A. Neher, *La esencia del profetismo*, 254-63; A. González Núñez, *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel* (Madrid 1969); G. Fohrer, *Priester und Prophet. Amt und Charisma?*: KuD 17 (1971) 15-27; O. Plöger, *Priester und Prophet*: ZAW 63 (1951) 157-92, con bibliografía en la p. 174, nota 2; A. Welch, *Prophet and Priest in Old Testament* (Oxford 1936).

[20] Is 1,10; Miq 3,1.9. El título tiene a veces sentido militar y a veces político. En Jos 10,24 se refiere a los oficiales del ejército; también Jefté es elegido *qasîn* con vistas a la guerra contra los amonitas (Jue 11,6.11). El sentido de jefe

oficiales reales (*śarîm*) y «ancianos» (*z^eqenîm*) [21], a los jueces [22], a veces bajo títulos que los engloban a todos ellos [23]. Cuando atacan la política del país, tanto interior como exterior, cargan la responsabilidad sobre los militares y los consejeros de la corte. Ya en Oseas encontramos una dura crítica a todas esas personas que inundan el país de sangre y violencia por sus ambiciones y luchas de partido (Os 5,10; 7,3.5.16; 9,15). Pero los enfrentamientos más duros aparecen en Isaías, que condena su política de alianza con Egipto (Is 30,1-5; 31,1-3), y en Jeremías, en muy diversas circunstancias [24].

militar parece tenerlo también en Is 22,3 y Dn 11,8. Sin embargo, en Is 1,10; 3,6.7; Miq 3,1.9; Prov 25,15 parece significar autoridad política. El último texto en que aparece este título es difícil de clasificar en uno de los apartados anteriores (Prov 6,7). Según Procksch, el matiz concreto es el de juez, como cadí en árabe: «en Jerusalén, esta rara palabra designa a los miembros de la magistratura» (*Jesaja*, 37). Van der Ploeg propone la siguiente evolución: «En árabe, el cadí es el juez; en hebreo, el *qasîn* es el hombre que debe decidir, zanjar una cuestión; por consiguiente, «mandar». El uso, influido quizá por los dialectos vecinos, ha dado a *qasîn* un sentido militar, pero el de «jefe» no parece haber desaparecido» (*Les chefs du peuple d'Israël et leurs titres*: RB 57 [1950] 42-61; cf. 52).

[21] Is 1,23; 3,14 (los *śarîm*, como responsables de la injusticia social, aparecen también mencionados en Os 9,15; Miq 7,3; Sof 1,8; 3,3; Jr 34,10.19; Ez 22,27). Es difícil saber el matiz concreto de estos títulos. Algunos los consideran sinónimos (Skinner, de Vaux, Wildberger): «príncipes» y «ancianos» serían simplemente los responsables del bienestar del pueblo. Otros introducen diversos matices: *śarîm* serían los oficiales del rey y «ancianos» (*z^eqenîm*) los representantes de la antigua institución tribal (Gray, Schwantes, Young). En línea parecida, Kaiser considera a los *śarîm* autoridades político-militares. Penna habla de jefes de familia y jefes en general. Procksch considera a todos jueces, unos por nacimiento (*z^eqenîm*) y otros por oficio (*śarîm*); también Phillips piensa que son jueces instituidos por la corte, no sólo en Jerusalén, sino en todo el país. De acuerdo con Begrich, *Sofer und mazkîr*: ZAW 58 (1940-41) 1-29, cf. 14s, a partir de Salomón *śar* se convierte en término técnico para referirse a los altos cargos de la corte (cf. 1 Re 4,2; 2 Re 24,12; Jr 24,8; 34,21; 36,12.14.19; Os 9,5; 13,10, etc.). Así, en el primero de estos textos, los *śarîm* de Salomón son dos secretarios, un heraldo, un jefe del ejército, dos sacerdotes, un jefe de intendentes, un «amigo del rey», un mayordomo y un jefe de levas. Diez personajes muy distintos, que van der Ploeg compara con un consejo de ministros.

[22] Is 1,26; Miq 7,3; Sof 3,3.

[23] *ro'š* (Miq 1,1.9.11), *naśî'* (Ez 22,6).

[24] En el contexto del enfrentamiento con los políticos habla McKane de la oposición de los profetas a los «sabios», que representarían a los consejeros políticos y militares (cf. W. McKane, *Prophets and Wise Men*. Londres 1965). Su libro tiene ideas muy sugerentes, pero no considero adecuado identificar de forma tan concreta a los «sabios». Para el tema de las relaciones entre profetas y sabios aconsejo comenzar con la lectura del capítulo 6 de la obra de R. E. Clements, *Prophecy and Covenant* (Oxford 1975), que recuerda las teorías de Fichtner, McKane, Wolff, Crenshaw y Whedbee y hace algunas observaciones muy interesantes sobre el enfoque del problema. Véase también: J. Lindblom,

2.4. *Profetas y falsos profetas*

Pero el sector social con el que se enfrentan más duramente es el de los falsos profetas. Dentro del Antiguo Testamento se distinguen dos grupos: el de los profetas de divinidades extranjeras (como Baal) y el de los que pretenden hablar en nombre de Yahvé. Al primero lo encontramos especialmente en tiempos de Elías (1 Re 18); para la historia del profetismo carecen de importancia, a no ser por el influjo pernicioso que pudieron ejercer sobre el pueblo. Más grave es el caso del segundo grupo, porque fundamentan su postura en una pretendida revelación del Dios verdadero.

El relato sobre Miqueas ben Yimlá tiene en este sentido un carácter programático (1 Re 22). A partir de un hecho muy concreto, si se debe ir o no a la guerra contra Ramot de Galaad, se produce un enfrentamiento de principio entre los cuatrocientos profetas de la corte del rey de Israel y Miqueas. Lo que está en juego es quién conoce realmente los planes de Dios. Cosa nada secundaria, ya que de ella depende el que la decisión política sea acertada o errónea. La vida del rey depende de a quién de ellos haga caso. En los conflictos posteriores con los falsos profetas también será esto lo que se halle en juego: la vida del pueblo, bien en sentido social, imponiéndose un orden justo, o en sentido político, tomando decisiones que no lleven a la ruina del país.

Por eso, el conflicto entre verdaderos y falsos profetas hay que enfocarlo con espíritu social, o comunitario. No es el simple enfrentamiento de dos teologías, o de dos revelaciones divinas. Lo importante es que ofrecen medidas y actitudes muy distintas para el bien de la sociedad y del país. Esto se advierte con claridad en los frecuentes conflictos, testimoniados por la abundancia de textos sobre el tema [25], que alcanzan el máximo de tensión en los ataques de Miqueas (Miq 2-3) y en los enfrentamientos de Jeremías con Ananías (Jr 28) y con los profetas desterrados a Babilonia (Jr 29). El falso profeta tranquiliza la

Wisdom in the Old Testament Prophets: SVT III (Leiden 1955) 192-204; D. F. Morgan, *Wisdom in the Old Testament Traditions* (Oxford 1981). El tema ha sido muy estudiado a propósito de Isaías: O. Blanchette, *The Wisdom of God in Isaiah*: AER 145 (1961) 413-23; J. Fichtner, *Jesaja unter den Weisen*: TLZ 74 (1949) 75-80; J. Jensen, *The Use of tôrâ by Isaiah. His Debate with the Wisdom Traditions*: CBQ MS 3 (1973); R. Martin-Achard, *Sagesse de Dieu et sagesse humaine chez Esaie*, en *Hommage à W. Vischer* (Montpellier 1960) 137-44; J. W. Whedbee, *Isaiah and Wisdom* (Nueva York 1971).

[25] Is 28,7-13; Jr 2,8; 6,13-14; 14,13-16; 23,9-32; 27,9-10.14- 15.16; Ez 13,1-16.17-23; 14,9; 22,28-31; Os 6,5; Miq 2,11; 3,5- 8.11.

conciencia del malvado para que no se convierta de su injusticia, promete paz y bienestar al pueblo cuando el país se precipita en la ruina, espera que las desgracias terminen rápidamente.

El hecho de que se trate de personas que reivindican una revelación divina hace que el conflicto alcance niveles teológicos ausentes en los ataques a otros grupos sociales. Como indicamos a propósito de Miqueas ben Yimlá, no se trata sólo de adoptar una decisión adecuada, sino de saber quién tiene acceso a los planes de Dios. Por eso se vuelve un problema tan angustioso la búsqueda de criterios que distingan al verdadero profeta del falso.

Dado el enfoque sociológico de este capítulo, no creo oportuno tratar con detenimiento este complejo problema, que ha ocupado a los autores bíblicos desde el Deuteronomio hasta el Evangelio de Mateo y sigue ocupando a los autores modernos. Pero indicaré algunas ideas.

Dt 18,21-22 plantea la cuestión de forma acuciante y la responde de manera bastante simplista: «Si te preguntas: ¿Cómo distinguir si una palabra no es palabra del Señor? Cuando un profeta hable en nombre del Señor y no suceda ni se cumpla su palabra, es algo que no dice el Señor; ese profeta habla por arrogancia, no le tengas miedo». En definitiva, el único criterio es esperar. Pero esto no sirve de nada en ciertos casos. ¿Cómo distingue el rey de Israel que la verdad está de parte de Miqueas ben Yimlá y no de parte de los otros? A lo sumo, dado el desarrollo de los acontecimientos, el contemporáneo o el lector del libro de los Reyes puede decir que Miqueas es el verdadero profeta. Pero esto no ayuda al rey a tomar una decisión.

Por eso, el profeta Jeremías ofrece un criterio más seguro. En su conflicto con Ananías le dice: «Los profetas que nos precedieron a ti y a mí, desde tiempo inmemorial, profetizaron guerras, calamidades y epidemias a muchos países y a reinos dilatados. Cuando un profeta predecía prosperidad, sólo al cumplirse su profecía era reconocido como profeta enviado realmente por el Señor» (Jr 28,7-8). En este caso parece más fácil tomar una decisión: basta obedecer al profeta que sea más pesimista. Pero, de acuerdo con las palabras de Jeremías, esta actitud puede inducir a error. Quizá no se haga caso al profeta optimista, y luego resulta que su palabra se cumple. Con tal criterio, nadie debía prestar atención al mensaje de Ezequiel en su segunda etapa o a Deuteroisaías cuando anuncia la liberación de Babilonia.

Este punto de vista lo expresa Jeremías en otro caso con más

exactitud. Acusa a los falsos profetas de que «pretenden curar por encima la herida de mi pueblo, diciendo: Marcha bien, muy bien. Y no marcha bien» (6,13-14). No se trata de que el profeta verdadero sea pesimista, sino de que el falso es un superficial, incapaz de percibir la gravedad de la situación. Pero incluso esto se presta en casos concretos a interpretaciones muy subjetivas.

El mismo Jeremías no debía de estar muy convencido de que este criterio bastase, porque en otros casos aduce motivos distintos: el falso profeta extravía al pueblo (23,13), impide que se convierta (23,14), no habla en nombre de Dios (23,16), no ha asistido a su consejo (23,18), no conoce sus planes (23,17-19). Parecen cosas muy claras, pero a sus contemporáneos debían de resultarles muy oscuras. Son claras cuando se trata de profetas venales, egoístas, vendidos al mejor postor, ladrones y adúlteros. Pero no todos eran así. Entonces, ¿cómo podía saber la gente que Ananías no conocía los planes de Dios? ¿Extraviaba al pueblo por el simple hecho de esperar la pronta vuelta de los desterrados en el 597? ¿Impedía con ello la conversión? Desde el punto de vista de Jeremías, indudablemente. Pero los jerosolimitanos no podían estar tan seguros. Por eso, en los casos realmente graves, todos los criterios ofrecidos por el Antiguo Testamento pueden ser desmontados de forma implacable. Y lo mismo ocurre con los aducidos por los comentaristas recientes [26].

[26] Se aducen criterios internos y externos. Entre los primeros, R. Chave indica nueve: inmoralidad (adulterio, borracheras, venalidad, mentira), impiedad, magia, sueños engañosos, optimismo, profesionalismo, éxtasis, deseos de querer profetizar, no cumplimiento de sus profecías. Resultan demasiados criterios y, tomados uno a uno, no prueban suficientemente. Entre los externos, Ramlot aduce tres: comunitario (el pueblo de Israel ha canonizado a unos y rechazado a otros); contrariedades (el verdadero profeta sufre persecución e incluso muere); intercesión (el verdadero profeta pide el perdón del pueblo, mientras el falso se despreocupa de ello). Es claro que esto no resuelve el problema de quien debe hacer caso a una palabra concreta en un momento histórico preciso. Coincido con Crenshaw en que no existe ningún criterio definitivo. Y, para agravar la situación, cabe el peligro de que el verdadero profeta sea engañado por otro verdadero profeta (como ocurre en 1 Re 13), y que el falso actúe como verdadero (Balaán). Sobre el tema existe una amplia bibliografía en castellano: J. Alonso Díaz, *El discernimiento entre el verdadero y el falso profeta según la Biblia*: EstEcl 49 (1974) 5-17; L. Alonso Schökel / J. L. Sicre, *Profetas*, I, 49-56; J. L. Crenshaw, *Prophetic Conflict* (Berlín 1971) [trad. castellana, *Los falsos profetas. Conflicto en la religión de Israel* (Bilbao 1986)]; A. González / N. Lohfink / G. von Rad, *Profetas verdaderos, profetas falsos* (Salamanca 1976); E. Hernando, *El pecado de los falsos profetas*: LuVit 26 (1977) 360-80; H. H. Mallau, *Las diversas reacciones al mensaje de Israel y su ambiente. Una contribución al problema de los profetas verdaderos y los profetas falsos*: CuadT 2 (1972) 35-57; C. A. Moreno, *Falsos profetas en el Antiguo Testamento*: TVid 14 (1977) 129-48. Véase también E. Jacob, *Quel-*

2.5. *La existencia amenazada del profeta*

Después de lo anterior, no extraña que el profeta sea un hombre amenazado. En ocasiones sólo le ocurrirá lo que dice Dios a Ezequiel: «Acuden a ti en tropel y mi pueblo se sienta delante de ti; escuchan tus palabras, pero no las practican (...). Eres para ellos coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor. Escuchan tus palabras, pero no las practican» (Ez 33,30-33). Es la amenaza del fracaso apostólico, de gastarse en una actitud que no encuentra respuesta en los oyentes.

A veces se enfrentan a situaciones más duras. A Oseas lo tachan de «loco» y «necio». A Jeremías, de traidor a la patria. En otros casos se ven perseguidos. Elías debe huir del rey en muchas ocasiones; Miqueas ben Yimlá termina en la cárcel; Amós es expulsado del Reino Norte; Jeremías pasa en prisión varios meses de su vida; igual le ocurre a Jananí. Y en el caso extremo se llega a la muerte: es el destino de los profetas en tiempos de Ajab y Jezabel; también Urías es asesinado y tirado a la fosa común (Jr 26,20-23). Esta persecución no es sólo de los reyes y de los poderosos; también intervienen en ella los sacerdotes y los falsos profetas. Incluso el pueblo se vuelve contra ellos, los critica, desprecia y persigue.

ques remarques sur les faux prophètes: TZBas 13 (1957) 479-86; H. J. Kraus, *Prophetie in der Krisis. Studien zu den Texten aus dem Buch Jeremia* (Neukirchen 1964); B. O. Long, *Social Dimensions of Prophetic Conflict*: Semeia 21 (1981) 31-53; I. Meyer, *Jeremia und die falschen Propheten*: OBO 13 (Friburgo 1977); E. Osswald, *Falsche Prophetie im AT* (Tubinga 1962); T. W. Overholt, *The Threat of Falsehood. A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*, SBT 16 (Londres 1970); G. Quell, *Wahre und falsche Propheten* (Gütersloh 1952); E. F. Siegman, *The False Prophets in the Old Testament* (Washington 1939).

6
Los medios de transmisión del mensaje
I. La palabra

Los capítulos anteriores han ido esbozando la relación del profeta con Dios y con la sociedad de su tiempo. Nos toca ahora hablar de un tema importantísimo: cómo transmite su mensaje al pueblo. Para ello se servirá de tres medios, la palabra hablada, la palabra escrita y la acción simbólica. Este capítulo se centrará en la palabra, comenzando por unas consideraciones previas.

1. Fuerza y debilidad de la palabra profética

Los libros proféticos son quizá los más difíciles de todo el Antiguo Testamento. No debe extrañarnos. Para comprender un mensaje tan encarnado en la realidad de su tiempo es preciso conocer las circunstancias históricas, culturales, políticas y económicas en las que tales palabras fueron pronunciadas. Por otra parte, los profetas usan a menudo un lenguaje poético, y todos sabemos que la poesía es más densa y difícil que la prosa.

De esta manera, intervenciones que en su tiempo debieron de resultar escalofriantes, casi blasfemas, parecen hoy anodinas a muchos lectores. Y palabras de profunda hondura humana y religiosa pasan desapercibidas para muchos cristianos. Me parece interesante imaginar cómo sonarían estos textos en nuestros oídos si los antiguos profetas resucitasen. Con esta intención ofrezco algunas adaptaciones de textos proféticos. Pueden suscitar malestar o escándalo. Resultar estúpidas y utópicas. Pero tienen dos ventajas: nos ayudan a comprender su forma de expresarse y los motivos por los que fueron perseguidos o pasaron por ilusos.

Partamos de un sencillo texto de Amós:

«Marchad a Betel a pecar, en Guilgal pecad de firme:
ofreced por la mañana vuestros sacrificios
y al tercer día vuestros diezmos;
ofreced ázimos, pronunciad la acción de gracias,
anunciad dones voluntarios,
que eso es lo que os gusta, israelitas
–oráculo del Señor–» (Am 4,4-5).

Si leemos este texto en una eucaristía o en un acto penitencial, casi nadie se enterará de su contenido. La mayoría de la gente no sabe qué es Betel ni Guilgal, desconoce la expresión «ofrecer sacrificios» (sólo han oído hablar de «sacrificarse», «mortificarse»), ignoran qué son los ázimos y los dones voluntarios. En cuanto a los diezmos, quizá sepan que un antiguo catecismo mandaba «pagar diezmos y primicias a la Iglesia de Dios. Amén». Un auténtico fracaso. Expresión plena de esa debilidad de la palabra profética, débil por haberse encarnado hasta las últimas consecuencias. Pero intentemos resucitarla. Sonaría más o menos de esta forma:

«Marchad a Santiago a pecar,
en el Pilar pecad de firme.
Acudid a misa todos los días,
ofreced vuestras velas y ofrendas.
Encended el botafumeiro,
ardan los incensarios,
anunciad novenas,
que eso es lo que os gusta, católicos
–oráculo del Señor–».

Ante todo, advertimos la claridad del lenguaje. No es un mundo –al menos en este caso– de grandes abstracciones, sino plástico y concreto. Al mismo tiempo, llama la atención su brevedad y concisión. El profeta, sobre todo en esos primeros momentos del siglo VIII, rehuye la palabrería. También es patente la dureza e ironía con que se expresa. Amós no usa un género profético, sino la «instrucción», típica de los sacerdotes, con la que éstos exhortan a los fieles a las prácticas cultuales. Pero Amós emplea este género para criticar lo que ellos piden, ridiculizando otras instrucciones parecidas. Por eso, más que imaginárnoslo tronando al pronunciar estas palabras, deberíamos escucharlo con un tono almibarado, frotándose suavemente las manos mientras finge dar buenos consejos. No es raro que el sumo sacerdote de Betel, Amasías, terminara expulsándolo.

Veamos al mismo Amós en un contexto muy distinto. Se encuentra ahora en Samaría, la próspera y lujosa capital del Reino Norte, donde una clase alta disfruta de todo tipo de lujos a costa de los pobres. Esta vez su palabra sí tronará con potencia. Pero el tiempo ha vuelto a desgastarla y a hacerla casi incomprensible:

«Escuchad esta palabra, vacas de Basán,
en el monte de Samaría:
Oprimís a los indigentes, maltratáis a los pobres,
y pedís a vuestros maridos: Trae de beber.
El Señor lo jura por su santidad:
Llegará la hora en que os cojan
a vosotras con garfios, a vuestros hijos con ganchos;
saldrá cada cual por la brecha que tenga delante,
camino del Hermón –oráculo del Señor–» (4,1-3).

El caso no es tan grave como en el ejemplo anterior, pero sigue habiendo muchas cosas oscuras. Probablemente, el simple comienzo, «vacas de Basán», ya ha hecho que el oyente moderno desconecte del texto. Traduzcámolo a nuestro lenguaje:

«Escuchad esta palabra, señoronas de El Escorial,
las que veraneáis en Mallorca y en Marbella.
Oprimís a los pobres, explotáis a los obreros,
y sólo os interesa daros la buena vida.
Llegará un día en que os rodearán con fusiles,
a vuestros hijos con bayonetas,
y os subirán en camiones de animales
camino del destierro –oráculo del Señor–».

El contenido será discutible. A algunos les molestará, a otros les parecerá una estupidez (son dos reacciones muy típicas ante los profetas). Pero el lenguaje resulta diáfano.

En cualquier caso, el profeta no se preocupa sólo de transmitir un mensaje inteligible. Se esfuerza también por expresarse con belleza. A veces lo intenta mediante juegos de palabras, que resultan atractivos al auditorio, como en este nuevo ejemplo de Amós:

«Así dice el Señor a la casa de Israel:
Buscadme y viviréis;
    no busquéis a Betel,
    no vayáis a Guilgal,
    no os dirijáis a Berseba;
que Guilgal irá cautiva y Betel se volverá Betavén.
Buscad al Señor y viviréis» (Am 5,4-5).

Una vez más, el esfuerzo del profeta resulta inútil para un lector moderno que no sepa hebreo. Intentemos revivirlo:

«Así dice el Señor a los católicos:
Interesaos por mí y viviréis:
    Pero no os intereséis por el Pilar,

no vayáis a Santiago,
no acudáis al Rocío.
Que el Pilar caerá por tierra,
y el Rocío se volverá tormenta.
Interesaos por el Señor y viviréis».

En el ejemplo de Amós hay dos juegos de palabras: el primer caso es de tipo sonoro (*kî gilgal galó yiglé*, «que Guilgal irá cautiva»), mientras el segundo mezcla lo sonoro con lo conceptual («Betel se volverá Betavén», es decir, «Casa de Dios se volverá Casa del Mal»). La adaptación que ofrezco juega sólo con lo conceptual e imaginativo: el Pilar cae por tierra, el Rocío se vuelve tormenta. Lo de menos es la adecuación perfecta. Sólo me interesa subrayar el esfuerzo de formulación [1].

Otras veces, el acierto no se busca a nivel de juego de palabras o de expresiones acertadas, sino en imágenes llamativas. Intentando expresar Amós el gran valor de la justicia, y lo poco que la estiman las autoridades de Israel, formula estas simples preguntas:

«¿Se meten los caballos por los peñascos?
¿Se usan los toros para arar?
Pues vosotros convertís en veneno el derecho,
la justicia en acíbar» (Am 6,12).

En nuestro lenguaje:

«¿Se mete un Rolls Royce por el campo?
¿Se usa un Mercedes para arar?
Pues vosotros estáis oxidando el derecho
y echando a perder la justicia».

Cualquier estudioso del Antiguo Testamento sabe la cantidad enorme de obras que se publican cada año –artículos y libros– para aclarar sus numerosos problemas. En muchísimos casos se trata de problemas secundarios, que se prestan a interminables discusiones, aunque el sentido global del texto sea claro. Es lo que ocurre a quien lee Miq 6,1-8. La bibliografía sobre estos pocos versos, especialmente sobre los últimos, es abundantísima. Lo que dice Miqueas –en un diálogo ficticio entre Dios, el pueblo y el profeta– es, más o menos, algo tan sencillo como esto:

[1] El elemento sonoro es esencial en la poesía. Pero pocas veces se consiguen aciertos tan plenos como el de san Juan de la Cruz («un no sé qué que queda balbuciendo») o el de Pablo Neruda («y supo que no sólo la sola soledad era el silencio»).

Dios

«Escuchad, montes, el juicio del Señor,
atended, cimientos de la tierra:
El Señor entabla juicio con su pueblo,
pleitea con la Iglesia.
Pueblo mío, ¿qué mal te he hecho?
¿En qué te molesté? Respóndeme.
Te saqué del paganismo,
de la esclavitud te redimí,
enviando por delante a mi Hijo.
Recuerda mis innumerables beneficios,
ten presente la salvación de Dios.

El pueblo

¿Cómo podremos agradar al Señor,
acercarnos al Dios Altísimo?
¿Nos acercaremos con procesiones,
marchando en peregrinación?
¿Le agradarán al Señor nuestras velas y ex-votos,
nuestras ofrendas en metálico para el templo?
¿Mandaré mi hijo al seminario,
mi hija al noviciado,
para expiar mi ingratitud?

El profeta

Ya sabes, hombre, lo que es bueno,
lo que Dios desea de ti:
simplemente que practiques la justicia,
que actúes con misericordia
y que te muestres humilde con tu Dios».

Estos pocos ejemplos, que podrían multiplicarse fácilmente, demuestran la fuerza y debilidad de la palabra profética. Débil, porque ha quedado atenazada por un lenguaje, una historia, una cultura, que no es la nuestra. Fuerte, porque resplandece con todo vigor cuando le arrancamos la pátina del tiempo. Es esencial intentar percibir esa potencia y belleza de los textos primitivos. Aunque en los libros proféticos encontramos oráculos de poca categoría literaria, formulaciones poco precisas e incluso aburridas, abundan con mucho los textos de extraordinaria belleza poética. En un tiempo como el nuestro, donde se critica el consumismo y el imperialismo de las grandes multinacionales con multitud de tópicos, ensartados en los discursos más vulgares, conviene releer el magnífico oráculo de Ezequiel contra Tiro, la gran potencia comercial de su tiempo (Ez 27, suprimiendo los versos 12-24). Se advierte que el profeta no sólo

tiene algo importante que decir, sino que lucha y se esfuerza por decirlo bien [2].

2. Los géneros literarios [3]

El descubrimiento, análisis y clasificación de los géneros literarios es una de las mayores aportaciones de la ciencia bíblica de nuestro siglo. No ha sido tarea fácil, y todavía queda camino por recorrer. La diversidad de opiniones sobre ciertos géneros y la confusión terminológica que a veces existe pueden provocar un sentimiento muy distinto al del entusiasmo inicial por el tema. ¿Son tan importantes los géneros literarios para entender la Biblia, en nuestro caso los profetas? ¿No hemos exagerado su valor?

La respuesta debe tener en cuenta dos aspectos: el formal y el del contenido, íntimamente relacionados. Intentaré explicarlo con un ejemplo tomado de otro ámbito. Cualquier persona con mediano gusto musical disfruta escuchando la Tercera Sinfonía de Beethoven, la *Heroica*. Quizá sepa que la dedicó a Napoleón, que más tarde rompió la dedicatoria, que está escrita a comienzos del siglo XIX. Que sea el Opus 55 le trae sin cuidado, y mucho menos le preocupa la tonalidad en que está escrita (mi bemol mayor). Sin embargo, quien tiene mayores conocimientos musicales advierte desde el comienzo que los dos golpes iniciales de la orquesta sustituyen genialmente a la introducción clásica, más extensa (como en la Séptima Sinfonía), sabe que el primer movimiento utiliza la forma «sonata», consistente en la contraposición de dos temas –masculino y femenino–, que Beethoven desarrolla de forma admirable. Estudiando un poco más, aprende que el primer tema se inspira en el de la obertura de la ópera de Mozart *Bastián y Bastiana*, pero trasladándolo de una tonalidad desenfadada (sol mayor) a una tonalidad más grandiosa (mi bemol mayor). Son aspectos formales del lenguaje musical, pero influyen decisivamente en el contenido de la obra. El mismo hecho de la extensa duración de la sinfonía (casi el doble que las de Mozart y Haydn, o las dos primeras del mismo Beethoven), le dicen que se encuentra ante un mundo nuevo. Con la *Heroica* comienza una etapa distinta de la historia de la música.

Este ejemplo pretende demostrar que una creación artística *se disfruta* y *se comprende* en la medida en que se estudia. Lo mismo puede decirse de otros ámbitos, como la pintura o la arquitectura. Y aquí es donde intervienen los géneros literarios. Aunque su estudio puede provocar una impresión de frialdad, de simple búsqueda de estructuras y elementos, de afán por encontrar un hipotético y a veces forzado ámbito en el que nace el género (*Sitz im Leben*), gracias a estos trabajos podemos disfrutar más los textos proféticos y comprenderlos en su recto sentido.

Esto no impide que el tema sea tremendamente árido, y que la exposición provoque en el lector lo contrario de lo que pretende: aburrir. Por eso, lo enfocaré de manera muy sencilla, como introducción a un mundo generalmente desconocido. Hablaré en primer lugar de la variedad de géneros empleados

[2] Quien desee profundizar en este tema debe leer el extenso trabajo de L. Alonso Schökel sobre la poesía hebrea en *Hermenéutica de la Palabra* (Madrid 1987), donde también se encuentran otros artículos suyos que analizan textos proféticos desde este punto de vista. Un estudio de enorme interés fue el realizado por L. Köhler a propósito de Deuteroisaías, *Deuterojesaja stilkritisch untersucht* (Giessen 1923). Indico otras tres obras recientes sobre aspectos literarios, en las que puede encontrarse más bibliografía: A. J. Bjorndalen, *Untersuchungen zur allegorischen Rede des Propheten Amos und Jesaja*, BZAW 165 (Berlín 1986); D. Borguet, *Des métaphores de Jérémie*, EB NS 9 (París 1987); P. A. Kruger, *Prophets Imagery. On Metaphors and Similes in the Book Hosea*: JNSL 14 (1988) 143-51.

[3] Un catálogo de géneros proféticos, elaborado a partir de los estudios de Eissfeldt, Sellin-Fohrer y Kaiser, lo ofrece S. Bretón en Alonso / Sicre, *Profetas*, I,76-77. En castellano puede consultarse: S. Muñoz Iglesias, *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia* (Madrid 1968), especialmente 79- 96; J. Schreiner, *Formas y géneros literarios en el Antiguo Testamento*, en la obra editada por el mismo autor, *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica* (Barcelona 1974) 253-98, especialmente 273-283. Ninguno de estos artículos es exhaustivo en el planteamiento ni en el desarrollo del tema. Véase también A. González, *Liturgias proféticas. Observaciones metodológicas en torno a un género literario*: EstBíbl 18 (1959) 253-283. El artículo de M. García Cordero, *Géneros literarios en los profetas*: EstBíbl 13 (1954) 220ss, publicado más tarde, con el mismo título, en *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (Barcelona 1957) 169-190, ofrece poco interés para nuestro enfoque. Una bibliografía amplísima y un tratamiento detenido de los distintos temas en L. Ramlot, *Prophétisme*, en DBS VIII, 943-969. Una visión de conjunto sobre la investigación en G. Fohrer, *Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie*: ThRu 28 (1962) 326-331. Véase también J. H. Hayes, *The History of the Form-critical Study of Prophecy*: SBL Seminar Papers 1973, 1. 60-99; W. E. March, *Prophecy*, en J. H. Hayes (ed.), *Old Testament Form Criticism* (San Antonio 1974) 141-177; G. M. Tucker, *Prophetic Speech*: Interpr 32 (1978) 31-45; R. R. Wilson, *Form-critical Investigation of the Prophetic Literature: The Present Situation*: SBL Seminar Papers 1973, 1. 100-127. El estudio más importante, aunque no agota todos los temas, es el de C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (Munich 1971), centrado especialmente en los oráculos de condenación. El mismo Westermann ha completado el estudio de los géneros con su reciente obra *Prophetische Heilsworte im AT*, FRLANT 145 (Gotinga 1987).

por los profetas. Luego, de dos típicos de ellos (oráculos de condena contra individuos y contra colectividades). Por último, de géneros que, sin ser estrictamente proféticos, tienen gran importancia en los profetas. La presentación que ofrezco no pretende ser exhaustiva.

2.1. *Variedad de géneros en los profetas*

Muchos podrán pensar que los profetas comunican su mensaje mediante un discurso o un sermón, los géneros más habituales entre los oradores sagrados de nuestro tiempo. A veces lo hacen, pero generalmente emplean gran variedad de formas literarias, tomadas de los ámbitos más distintos. A continuación indicaré algunos ejemplos, para que el lector se haga una idea de la riqueza y vitalidad de la predicación profética.

a) Géneros tomados de la sabiduría tribal y familiar

Desde antiguo, la familia, el clan, la tribu, han empleado los recursos más diversos para inculcar un recto comportamiento, hacer reflexionar sobre la realidad que rodea a niños y adultos: exhortación, interrogación, parábola, alegoría, enigmas, bendiciones y maldiciones, comparaciones. De todos ellos encontramos ejemplos en los profetas.

Cuando Natán va a denunciar al rey David su adulterio con Betsabé y el asesinato de Urías no aborda el tema directamente, comienza con una *parábola* (2 Sm 12,1-7). Cuando Ezequiel acusa al rey de Judá porque, después de prometer fidelidad al rey de Babilonia, violó el juramento y buscó la ayuda de Egipto, lo hace mediante una *alegoría* (Ez 17,1-9). Al ámbito sapiencial pertenecen también la *bendición* y la *maldición* que encontramos en Jr 17,5-8. Otro género frecuente entre los sabios, la *comparación*, aparece en Jr 17,11. La *pregunta* es una forma de hacer reflexionar y de inculcar una conclusión inevitable; Amós la emplea en 3,3-6.

b) Géneros tomados del culto

Podemos clasificar en este apartado himnos, oraciones, instrucciones, exhortaciones y, quizá, los oráculos de salvación.

En Amós encontramos un hecho curioso; esparcidos a lo largo del libro hay versos que parecen fragmentos de un *himno* al poder de Dios (4,13; 5,8-9; 9,5-6). Es posible que no fuese

compuesto por Amós, sino tomado por él y distribuido en momentos clave, para subrayar la omnipotencia divina. En Isaías encontramos un himno de primera mano, compuesto por el profeta o por el redactor del libro (Is 12).

La *instrucción* es un género típico del culto. La emplea el sacerdote cuando responde a algunos de los problemas concretos que le plantean los fieles. Los profetas también usan el género, aunque puede ocurrir –como en el caso de Amós– que sea con intenciones distintas, en plan irónico (Am 4,4-5).

La *exhortación*, que invita al pueblo a convertirse, puede remontarse a los antiguos profetas cultuales, adquiriendo en los profetas clásicos un contenido nuevo [4].

Como ejemplo de *oración* citaré el de Jeremías cuando compra el campo a su primo Hanamel. En momentos difíciles, cuando Jerusalén está asediada por el ejército babilonio, el profeta comprende que esta compra absurda, la peor inversión económica, es voluntad de Dios. La lleva a cabo y, después de firmar el contrato, ora al Señor pidiéndole la explicación del misterio (Jr 32,16-25). La respuesta de Dios se encuentra más adelante (32,43).

Más discutible resulta que el *oráculo de salvación* pertenezca al ámbito del culto. Quizá su contexto primitivo fuese el de la guerra, cuando un sacerdote o profeta anunciaba la victoria en nombre de Dios y animaba al ejército a no tener miedo. Este género es muy utilizado por el Deuteroisaías, sobre el que volveremos en el punto tercero.

c) Géneros tomados del ámbito judicial

A veces, los profetas emplean el discurso acusatorio, la requisitoria, la formulación casuística, o algunos elementos de estos géneros, para insertarlos en un contexto más amplio. Por ejemplo, Ez 22,1-16 contiene las acusaciones típicas del fiscal en un proceso.

En este contexto judicial se sitúa también la enumeración de una serie de comportamientos justos, que termina con la declaración de inocencia del que vive de acuerdo con ellos (Ez 18,5-9). Y este espíritu jurídico, tan acentuado en Ezequiel, es el que le lleva a una serie de formulaciones casuísticas (Ez 18,10-17).

[4] Tal es la tesis reciente de K. A. Tängberg, *Die prophetische Mahnrede. Form– und traditionsgeschichtliche Studien zum prophetischen Umkehrruf*, FRLANT 143 (Gotinga 1987).

Entre los géneros tomados del ámbito judicial, el que más ha interesado a los comentaristas es la requisitoria profética (*rîb*). Véase el punto tercero para más detalles.

d) Géneros tomados de la vida diaria

Incluyo en este apartado una serie de cantos que surgen en las más diversas situaciones de la vida: amor, trabajo, muerte... La famosa «canción de la viña» de Isaías la presenta el profeta como una *canción de amor* (Is 5,1-7). Ezequiel ofrece un ejemplo de *canción de trabajo* doméstico, realizado por un ama de casa, que le servirá para aplicarla al futuro de Jerusalén (Ez 24,3-5.9-10). En otra ocasión se trata de un *canto a la espada* (Ez 21,13-21).

Entre estos cantos que surgen en distintos momentos de la vida, el más importante y frecuente es la *elegía*, entonada con motivo de la muerte de un ser querido, que los profetas utilizan para presentar la trágica situación de su pueblo en el presente o el futuro. La más antigua y concisa la encontramos en Amos (5,2-3). Elementos elegíacos y alegóricos se unen en otro texto de Ezequiel para describir la situación de los últimos reyes judíos (Ez 19,1-9).

Muy relacionados con la elegía están los *ayes*. «¡Ay!», «¡Ay!», es uno de los gritos entonados por las plañideras cuando acompañan al cortejo fúnebre. Los profetas utilizan este género para indicar que determinadas personas –más bien grupos– se encuentran a las puertas de la muerte por sus pecados (Is 5,7-10; Is 5,20; Hab 2,7-8). Véase el punto tercero para más detalles.

3. Géneros estrictamente proféticos

Ninguno de los géneros anteriores son típicos de los profetas. Los emplean para dar variedad y expresividad a su lenguaje. Lo específico de ellos es el oráculo de condena dirigido a un individuo o a una colectividad. Merece la pena estudiarlos con más detalle.

3.1. Oráculo de condena contra un individuo

Siguiendo a Westermann, comenzaremos por las tradiciones de Elías, donde se encuentran unos ejemplos significativos. Cuando el rey Ajab se ha apoderado de la viña de Nabot tras su asesinato, el profeta le sale al encuentro para interpelarlo:

> «¿Has asesinado y encima robas? Por eso, así dice el Señor: en el mismo sitio donde los perros han lamido la sangre de Nabot, también a ti los perros te lamerán la sangre» (1 Re 21,17ss).

El profeta comienza haciendo una pregunta que supone al mismo tiempo una acusación de asesinato y robo. Sin esperar respuesta, utiliza la llamada «fórmula del mensajero» [5] («así dice el Señor»), que le sirve para introducir el anuncio del castigo: un anuncio de muerte, con las mismas consecuencias que tuvo el pecado («te lamerán la sangre»).

En otra ocasión, el rey Ocozías, enfermo, envía a consultar a un dios pagano. Elías interviene de nuevo:

> «¿Es que no hay Dios en Israel para que mandes a consultar a Belcebú? Por eso, así dice el Señor: No te levantarás de la cama donde te has acostado. Morirás sin remedio» (2 Re 1,3-4).

De nuevo comienza el profeta con una pregunta que implica una acusación. Sigue la fórmula del mensajero y el anuncio del castigo (condena a muerte).

Esta formulación tan sucinta la encontramos también en Amós cuando se enfrenta con el sumo sacerdote de Betel, Amasías:

> «Escucha la palabra del Señor. Tú dices: No profetices. Pues bien, así dice el Señor: Tu mujer será deshonrada, tus hijos e hijas caerán a espada, tu tierra será repartida a cordel, tú morirás en tierra pagana» (Am 7,16-17).

En este caso, el profeta no comienza con una pregunta, sino con una afirmación, citando las palabras del interesado. Es un cambio sencillo, que revela la libertad del profeta con respecto al esquema prestablecido. Tras la fórmula del mensajero encontramos el castigo. Aparentemente no tiene relación con el pecado. Conociendo lo que ha dicho Amós, se sabe que sí la tiene. Amós ha anunciado la invasión del país y la deportación. Amasías le prohibe anunciar esa desgracia. El profeta mantiene su mensaje, indicando las consecuencias que tendrá para la familia del sacerdote y para él mismo.

a) Estructura y características

A partir del ejemplo de Amós citado anteriormente, Westermann descubre la siguiente estructura:

[5] En la antigüedad, cuando un embajador era enviado por su rey a otro monarca, comenzaba su mensaje con las palabras: «Así dice mi señor, el rey N.N.». Esta fórmula es la que utilizan los profetas para indicar que no hablan en nombre propio, sino que son enviados por Dios.

– invitación a escuchar
– acusación
– fórmula del mensajero
– anuncio del castigo.

Los dos ejemplos de Elías son muy parecidos. Esta forma sería característica de los comienzos de la profecía, en la época monárquica. A partir de Jeremías, ya no se encuentra, salvo raras excepciones. En los tres textos, la palabra de Dios presenta las mismas características:

– Se refiere a una transgresión contra la que nadie se ha levantado; no ataca la corrupción general, sino pecados concretos.

– En el mensaje podemos distinguir dos partes: la acusación y el anuncio del castigo. Ambas son inseparables, pero la auténtica palabra de Dios es el anuncio.

– La acusación se basa en un hecho fácilmente constatable y que todos podían conocer (asesinato de Nabot, etc.); para formularla no es precisa una revelación divina.

Nos encontramos en un ambiente de juicio, con una falta, un juez y una sentencia. La *falta denunciada* consiste en la transgresión del derecho divino. El *juez* es siempre el mismo Dios, guardián del derecho, que puede actuar incluso contra el rey, su vasallo. La *sentencia* es en los tres casos la pena de muerte. Pero el mensajero (Elías o Amós) no posee poder ejecutivo y el efecto de la sentencia queda en suspenso; tendrá lugar más tarde, se supone que en un plazo relativamente breve.

b) Elementos del oráculo

Introducción. Varía en función del relato y del narrador, no tiene elementos constantes. Puede faltar, como en los dos ejemplos tomados del libro de los Reyes.

Acusación. Presenta tres modalidades: interrogativa, afirmativa y causal. La interrogativa (p.e., «¿has asesinado y encima robas?») se encuentra a menudo en los profetas y también fuera de ellos. La afirmativa se limita a constatar un hecho; se formula en segunda persona del singular, sin introducción (p.e., «tú dices: no profetices»); al parecer, es ésta la modalidad más antigua, conforme a las prohibiciones del derecho apodíctico: no matarás, no robarás, no cometerás adulterio, etc. En el tercer tipo, la acusación está vinculada al anuncio del castigo mediante una oración causal («porque has rechazado la palabra del Señor...», «por no haber escuchado la voz del Señor...»); parece tratarse de una fórmula tardía, ya que la acusación es más general, conceptual y teológica.

Anuncio del castigo. Se introduce con distintas fórmulas: «por eso, así dice el Señor», «así dice el Señor», «por eso», «he aquí». La modalidad más antigua constaba probablemente de un solo miembro, que hablaba del castigo («tu reino no subsistirá»). Más tarde surge la formula bimembre, que junto al castigo menciona la acción de Dios (p.e., «yo te echaré de la superficie de la tierra; este año morirás»: Jr 28,16). A veces existe clara correspondencia entre el delito y la pena, entre la acusación y el anuncio del castigo: «porque has rechazado la palabra del Señor, él te rechaza como rey» (1 Sm 15,23); véase también en 2 Sm 12,7-11 la correspondencia entre «matar a espada» y «morir a espada», «coger la mujer» y «perder las mujeres».

De lo anterior no podemos deducir que el profeta, al condenar a un individuo, se atenga siempre a este mismo esquema, sin poder modificarlo. A veces recurre a metáforas para desarrollar el anuncio del castigo, como hace Isaías en su oráculo contra el mayordomo de palacio, Sobna (Is 22,15-18). Otras veces contrapone la actitud del condenado con la de otro personaje, como hace Jeremías en su oráculo contra Joaquín, al que obliga a recordar la actitud de su padre, Josías (Jr 22,13-19). El desarrollo máximo lo tenemos en el oráculo de un profeta anónimo contra el sacerdote Elí (1 Sm 2,27-34), en el que se unen motivos muy distintos: beneficios de Dios a la familia de Elí (27-28), acusación en forma interrogativa (29), anuncio genérico del castigo con justificación teológica (30), castigo específico con diversos aspectos (31-34). Estamos ante una creación literaria.

c) Ejemplos

Son muchas las personas que aparecen condenadas en los libros proféticos, y con ellas podemos confeccionar la siguiente lista [6]:

– Reyes de Judá: Ezequías (Is 39,5-7); Salún (Jr 22,10-12); Joaquín (Jr 22,13-19 y 36,29-30); Jeconías/Yehoyaquim (Jr 22,24-30); Sedecías (Jr 37,17).

[6] Westermann ofrece una lista completa de los oráculos de condenación contra un individuo. Divide los textos en dos grandes grupos: libros históricos y libros proféticos. Indico los que corresponden a estos últimos: Am 7,14-17; Is 22,15-25; 37,22-30; 38,1; 39,3-7; Jr 20,1-6; 22,10-30; 28,12-16; 29,21-23.24-32; 36,29-30; 37,17; Ez 17,11-21. No todos los ejemplos que cita me resultan convincentes.

– Reyes extranjeros: Senaquerib (Is 37,22-30).

– Personajes importantes: Amasías (Am 7,10-17); Sobna (Is 22,15-18[19]); Pasjur (Jr 20,1-6).

– Falsos profetas: Ananías (Jr 28,15-16); Ajab y Sedecías (Jr 29,21-23); Samayas (Jr 29,24-32).

Animo al lector a escoger algunos de estos ejemplos. Advierta qué pecado se denuncia, qué castigo se anuncia, y qué modificaciones introduce el profeta con respecto al esquema clásico. Aprenderá mucho más que leyendo varios artículos sobre el tema.

3.2. *Oráculo de condena contra una colectividad*

El oráculo de condenación individual es breve, directo, se pronuncia en presencia del interesado, que escucha la sentencia. El oráculo de condenación contra una colectividad se dirige a todo el pueblo, a un grupo, o a las naciones extranjeras, y aparece como un desarrollo del anterior, con un horizonte más amplio. Comencemos por uno de los ejemplos más antiguos, tomado del libro de Amós:

«Así dice el Señor:
A Gaza, por tres delitos y por cuatro, no la perdonaré.
Porque hicieron prisioneros en masa
y los vendieron a Edom,
enviaré fuego a las murallas de Gaza,
que devorará sus palacios;
aniquilaré a los vecinos de Asdod,
al que lleva el cetro en Ascalón;
tenderé la mano contra Ecrón
y perecerá el resto de los filisteos
–lo ha dicho el Señor–» (Am 1,6-8).

Gaza, Asdod, Ascalón y Ecrón son cuatro de las cinco ciudades importantes de los filisteos (falta Gat), que se enriquecían con el comercio de esclavos, vendiéndolos a Edom para que trabajasen en sus minas. Pero lo importante es advertir los elementos de este género y su estructura.

a) Elementos y estructura

Comienza con la *fórmula del mensajero*: «Así dice el Señor». De este modo queda claro desde el principio que quien habla no es el profeta, sino Dios.

A continuación encontramos una *acusación genérica*, que

habla de una pluralidad de faltas («por tres delitos y por cuatro») y una *acusación específica* («porque hicieron prisioneros en masa y los vendieron a Edom»).

Sigue el *anuncio del castigo*. Advierta que unos verbos expresan la acción de Dios («enviaré fuego», «aniquilaré», «tenderé la mano») y otros las consecuencias de esa acción («devorará sus palacios», «perecerá el resto de los filisteos»).

El oráculo termina con la fórmula «lo ha dicho el Señor», que refuerza la idea inicial: todo lo dicho no es palabra humana, capricho del profeta, sino palabra de Dios.

b) Modificaciones de la estructura [7]

La creatividad del profeta le induce a introducir cambios en esta estructura básica, invirtiendo, eliminando o ampliando. No es raro que *invierta* el orden de los elementos, situando el anuncio del castigo delante de la acusación, o las consecuencias antes de la intervención de Dios (cf. Am 9,8-10). Otras veces *elimina* algún elemento, y sólo presenta la acusación (Am 5,1-2; 6,7-10; Jr 2,20-25), o el anuncio del castigo (Os 8,16-18; Jr 13,12-14; Is 7,18-20.21-22). Finalmente, el profeta *amplía* a veces el esquema primitivo, hasta el punto de que en Jeremías y Ezequiel resulta casi irreconocible. Veamos algunas formas de ampliación:

– *Ampliación de la acusación*. Generalmente pretende poner de relieve la gravedad del pecado. Para ello se utilizan diversos métodos: a) recordar los beneficios de Dios (Am 2,9-11; Is 5,4), o los pecados del pueblo (Os 10,1-2) y su mala aceptación de los castigos pasados (Am 4,6-11); b) otra forma de contraste consiste en evocar las desgracias pasadas y los enemigos enviados contra Israel para que le sirviesen de aviso, pero a los que no se prestó atención (Jr 2,30; 4,5-31).

– *Ampliación del anuncio del castigo*. En vez de la intervención de Dios, o ampliándola, se describe la venida de los enemigos. Este tema no pertenece inicial ni necesariamente al anuncio; nunca se encuentra en Amós, Oseas y Miqueas, sólo en Isaías (5,26-30) y Jeremías (4,5-29; 6,1-8).

[7] Con respecto a los oráculos contra países extranjeros, el tema lo ha expuesto Y. Hoffman, *From Oracle to Prophecy: The Growth, Crystallization and Disintegration of a Biblical Gattung*: JNSL 10 (1982) 75-81.

c) *Ejemplos*

Los libros proféticos contienen numerosos ejemplos de oráculos dirigidos contra una colectividad. Con carácter pedagógico, aconsejo analizar los siete ejemplos contenidos en Am 1-2. La estructura es muy semejante a la ya analizada del oráculo contra Filistea y se presta a advertir modificaciones curiosas, especialmente en el último, contra Israel [8].

Pueden luego estudiarse los oráculos de Ez 25 contra Amón, Moab, Edom y Filistea. Son breves y fáciles.

Por último, conviene leer alguno de los más largos, donde el desarrollo de ciertos elementos adquiere grandes proporciones. Por ejemplo, el oráculo contra Tiro de Ez 26.

4. Otros géneros de especial importancia

Vuelvo ahora sobre algunos géneros mencionados en el primer punto. No son estrictamente proféticos, pero fueron muy empleados por los profetas e interesa conocerlos más de cerca.

4.1. *Los «ayes»* [9]

Para Westermann, este tipo de oráculos sería la variante principal y más frecuente de los oráculos de condenación. El «ay» introduce la acusación, seguida del anuncio de castigo. Veamos un ejemplo:

«¡Ay de los que añaden casas a casas
y juntan campos con campos
hasta no dejar sitio y vivir ellos solos en el país!
Lo ha jurado el Señor de los ejércitos:
Sus muchas casas serán arrasadas,
sus palacios magníficos quedarán deshabitados,
diez yugadas de viña darán un tonel,
una carga de simiente dará una canasta» (Is 5,8-10).

Como aspectos interesantes podemos indicar:

[8] Cf. J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»*, 89-93.

[9] Un análisis de todos los textos, su uso y evolución de la fórmula en J. Vermeylen, *Du Prophète Isaïe à l'apocalyptique* (París 1977) II, 603-52. Véase también E. Gerstenberger, *The Woe-Oracles of the Prophets*: JBL 81 (1962) 249-263; W. Janzen, *Mourning Cry and Woe Oracle*, BZAW 125 (Berlín 1972); E. Otto, *Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakkuk*: ZAW 89 (1977) 73-107.

– Nunca se dirigen contra todo el pueblo y sólo raramente contra sectores concretos (sacerdotes, profetas, etc.).

– En la mayoría de los casos falta la fórmula del mensajero, y a veces la transición entre acusación y anuncio del castigo.

– En los ayes de Is 5,8ss, Am 5 y Hab 2, el anuncio consta de un solo miembro; no describe la intervención de Dios en primera persona, se limita a hablar de la tragedia futura.

– Algunos «ayes» carecen de anuncio (Is 5,20.21) o causan la impresión de que éste fue añadido más tarde (Miq 2,1-3). (Pero no se olvide que en el mismo «ay» va implícito el anuncio del castigo, la muerte).

– A excepción de 1 Re 13,30, los ayes sólo aparecen en los libros proféticos.

– Existen 25 «ayes» contra Israel y 11 contra pueblos extranjeros.

– Generalmente aparecen en series: siete en Is 5,8-23 (+ 10,1-4); seis (o siete) en Is 28-31; cinco en Hab 2,7-19. Otras veces, las series son de dos o tres.

4.2. *La requisitoria profética (rîb)* [10]

Ha sido uno de los géneros más estudiados, como puede verse en la bibliografía. Harvey, en su obra de 1967, analiza como requisitorias completas, además de Dt 32,1-25, los siguientes textos: Is 1,2-3.10-20; Miq 6,1-8; Jr 2,4-13.29, a los que añade el Sal 50. Llega a las siguientes conclusiones:

– Los textos permiten constatar la existencia de una forma estable, con cinco elementos o motivos, en un orden que admite pocas modificaciones.

– Los cinco elementos son:

1) *Preliminares del proceso*: convocación del cielo y de la

[10] En orden cronológico: E. Würthwein, *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*: ZTK 49 (1952) 1-16; F. Hesse, *Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?*: ZAW 65 (1953) 45-53; B. Gemser, *The RIB– or Controversy Pattern in Hebrew Mentality*: SVT III (1955) 120- 137; H. B. Huffmon, *The Covenant Lawsuit in the Prophets*: JBL 78 (1959) 285-295; J. Harvey, *Le RIB-Pattern, réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance*: Bib 43 (1962) 172-196; E. von Waldow, *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsrede*, BZAW 85 (Berlin 1963); J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance* (Montreal 1967); K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge. An Investigation of the Prophetich Lawsuit (Rîb-Pattern)*, JSOT Supplement Series 9 (Sheffield 1978).

tierra como testigos cósmicos de la alianza, llamamiento de los acusados para que presten atención, declaración de la inocencia del juez y acusación de la parte requerida.

2) *Interrogatorio* dirigido por el juez-acusador a los acusados; no espera respuesta.

3) *Requisitoria*, generalmente en términos históricos, recordando los beneficios y las infidelidades. A menudo incluye una acusación contra los dioses extranjeros; a veces rechaza las compensaciones cultuales.

4) *Declaración oficial de culpabilidad* del acusado.

5) *Condena*, expresada en forma de amenaza y no de sentencia. Este elemento está presente en tres casos (Dt 32, Jer, Sal 50b) y constituye el *rîb* absoluto (tipo A). Existe otra modalidad (tipo B), o *rîb* mitigado, en el que encontramos un decreto positivo, explicitando las nuevas actitudes que exige el querellante del acusado (Is, Miq, Sal 50a).

– La fórmula del mensajero aparece a veces en la introducción en prosa.

– Las variaciones que constatamos dentro de ciertos elementos parecen excluir que uno de estos *rîb* sea la fuente de los otros.

– Domina siempre el estilo «yo-tú». Las secciones en las que se usa la tercera persona pertenecen a otros géneros.

Entre las requisitorias incompletas indica: Is 42,18-25; 48,12- 16a; 57,3-13; 58,1-14; 66,1-4; Jr 6,16-21; Mal 1,6-2,9. Algunos autores encuentran la «requisitoria profética» también en otros textos [11].

4.3. *El oráculo de salvación*

El tema lo estudió especialmente Begrich [12] y lo ha vuelto a tratar Westermann [13]. Este último indica la diferencia entre «oráculo de salvación» y «anuncio de salvación», cosa que Begrich no tuvo en cuenta. Nos limitaremos al oráculo de salvación.

Su estructura es la siguiente: alocución – promesa de salvación – motivación – consecuencias.

[11] Por ejemplo, en los capítulos 3-4 de Amós; cf. M. O'R. Boyle, *The Covenant Lawsuit of the Prophet Amos: III 1-IV 13*: VT 21 (1971) 338-362. Sobre su opinión, véase J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»*, 120, nota 109.

[12] J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW (1934) 81-92.

[13] C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas*, en *Forschung am Alten Testament*, 92-170, especialmente 117ss; Id., *Prophetische Heilsworte im AT*, FRLANT 145 (Gotinga 1987).

«Tú, Israel, siervo mío, Jacob, mi elegido;
estirpe de Abrahán, mi amigo.
Tú, a quien cogí en los confines del orbe,
a quien llamé en sus extremos,
a quien dije: 'Tú eres mi siervo,
te he elegido y no te he rechazado'.
No temas, que yo estoy contigo;
no te angusties, que yo soy tu Dios:
te fortalezco, te auxilio,
te sostengo con mi diestra victoriosa.
Mira, se avergonzarán derrotados
los que se enardecen contra ti;
serán aniquilados y perecerán
los que pleitean contra ti» (Is 41,8-13).

La *alocución* (en los casos de Deuteroisaías) se dirige siempre a Jacob / Israel de forma directa: «Tú, Israel, siervo mío; Jacob, mi elegido». Es un elemento muy flexible, al que a veces se añade una serie de aposiciones: «Tú, a quien escogí de los confines del orbe, a quien llamé en sus extremos», relacionadas generalmente con la historia de la salvación.

La *promesa de salvación* se formula especialmente con las palabras «no temas», que constituyen el núcleo del oráculo. Estas palabras no sólo exhortan a superar el miedo, sino que causan por sí mismas su desaparición.

La *motivación* explica por qué no se debe temer. Consta de dos partes: la intervención de Dios y sus consecuencias. «Yo estoy contigo», «yo soy tu Dios», «te fortalezco, te auxilio, te sostengo», son todos ellos motivos que ayudan a superar el miedo. Por último, se exponen las *consecuencias* que la intervención divina traerá para los enemigos y para el pueblo: «Se avergonzarán derrotados los que se enardecen contra ti, serán aniquilados y perecerán ... los buscarás sin encontrarlos».

5. Advertencia final

Nadie piense que por haber leído con interés este capítulo está capacitado para entender todos los géneros proféticos. Encontrará muchos pasajes que no sabrá dónde catalogarlos. Y estructuras que se escapan de las manos. Por si le sirve de consuelo, Westermann, que ha pasado tantos años estudiando este tema, reconoce en su última obra que es todavía mucho lo que le queda por saber y estudiar. Pero estas páginas pueden suscitar el interés por el lenguaje de los profetas y ayudar a leer sus textos de forma nueva, distinguiendo lo esencial de lo accesorio, sabiendo valorar los aspectos literarios y la creatividad que suponen.

7

Los medios de transmisión del mensaje

II. Las acciones simbólicas

«Un día salió Jeroboán de Jerusalén, y el profeta Ajías de Siló, envuelto en un manto nuevo, se lo encontró en el camino; estaban los dos solos, en descampado. Ajías agarró su manto nuevo, lo rasgó en doce trozos y dijo a Jeroboán: Cógete diez trozos, porque así dice el Señor, Dios de Israel: Voy a arrancarle el reino a Salomón y voy a darte a ti diez tribus» (1 Re 11,29-31).

¿Para qué destrozar un manto nuevo? ¿O descuartizar una pareja de bueyes (1 Sm 11,6-7), tirar unas flechas por la ventana (2 Re 13,14-19), cargar un yugo al cuello (Jr 27,1-3.12), dibujar una ciudad en un ladrillo (Ez 4,1-3)? Para una mentalidad práctica, la acción simbólica parece una pérdida absurda de tiempo, energías y dinero. Podría haberse transmitido el mismo mensaje sin necesidad de ese despilfarro.

Sin embargo, no es así. Las palabras serían las mismas. La fuerza expresiva, la capacidad de atraer la atención del oyente es mucho mayor en la acción simbólica. Visualizan algo que las palabras sólo pueden enunciar con frialdad. «Se meten por los ojos».

Quizá por ello los profetas emplearon a veces este tipo de acciones, aunque tenemos la impresión de que estuvieron bastante condicionados por el gusto de la época. Entre los profetas del siglo VIII es difícil encontrarlas; en cambio, son frecuentes en Jeremías y Ezequiel, profetas contemporáneos de finales del siglo VII y comienzos del VI. Esto demuestra que la importancia de las acciones simbólicas es relativa; juegan un papel secundario dentro del modo de expresarse de los profetas.

Por otra parte, ya hemos recordado algunas acciones de este tipo al hablar de la experiencia de Dios en el profeta. Decíamos entonces que algunas no pretenden ayudarle a transmitir un

mensaje, sino a captar los sentimientos de Dios o penetrar en sus planes. Nos encontramos, pues, ante un mundo complejo, del que conviene tener una idea más clara [1].

1. Los ejemplos más famosos

Dada la diversidad tan grande que existen entre ellas, las recordaremos tal como aparecen en los profetas. De algunos de ellos no se cuenta ninguna. Por ejemplo, en el siglo VIII, ni Amós ni Miqueas las utilizan. Sí las encontramos en Isaías y Oseas.

1.1. Isaías

Tres textos son interpretados a menudo como acciones simbólicas: el llevar a su hijo Sear Yasub a la entrevista con el rey Acaz (Is 7,3), el nombre simbólico que pone a su segundo hijo (8,1-4) y el caminar descalzo y desnudo durante dos años (Is 20). Son cosas muy distintas, como se advierte en seguida. Comencemos por la acción más evidente, la última.

a) Isaías camina descalzo y desnudo (Is 20)

Hacia el año 713, los filisteos, especialmente la ciudad de Asdod, planeaban rebelarse contra el rey de Asiria, Sargón II. Parece una locura que un pueblo tan pequeño intente la rebelión. Pero están convencidos de que los apoyará una gran potencia, Egipto. Es verdad que Egipto se encuentra dominada ahora por Etiopía (Cus). Pero es igual. El faraón Sabaka pondrá todas sus tropas, etíopes y egipcias, al servicio de los conjurados contra Asiria. La tentación para Judá es evidente; los judíos también están interesados en no seguir pagando tributo a los asirios. Sin embargo, esta decisión puede ser funesta. ¿Son los etíopes y egipcios tan fuertes como dicen?

En estas circunstancias, todo comienza con una orden de Dios al profeta: «Anda, desátate el sayal de la cintura, quítate las sandalias de los pies», a la que sigue el cumplimiento inmediato: «El lo hizo y anduvo desnudo y descalzo» (20,2). Imaginemos la escena. Isaías es un personaje conocido en Jerusalén. Actúa como profeta desde hace unos veinticinco años. Admitido o rechazado, es un hombre importante, y no tiene edad de realizar gestos raros. De repente, aparece en público medio desnudo y descalzo. La gente pensaría que se ha vuelto loco o, más bien, que algo quiere indicar con su actitud. Entre risas y bromas –pocos lo tomarían en serio el primer día– la gente busca explicaciones posibles. El profeta calla. Pero continúa apareciendo en público de esa forma. Meses tras meses, durante uno o dos años. Hasta que llega una noticia procedente de la costa: Sargón II ha enviado un general contra Asdod y la ha conquistado. Entonces se produce lo más importante para comprender una acción simbólica: la interpretación. «Como mi siervo Isaías ha caminado desnudo y descalzo durante tres años, como signo y presagio contra Egipto y Cus, así el rey de Asiria conducirá a los cautivos de Egipto y a los deportados de Cus, jóvenes y viejos, descalzos y desnudos». Los habitantes de la costa, que confiaban en ellos para rebelarse, se sentirán totalmente desamparados.

Hay algo en el c.20 de Isaías que deja insatisfechos. La acción está contada de forma confusa, con saltos adelante y atrás. Por otra parte, es extraño que Isaías realice una acción simbólica tan duradera sin explicarla hasta el último momento. Lo lógico sería que, desde el principio, advirtiese al pueblo: «Igual que yo camino descalzo y desnudo, así irán etíopes y egipcios descalzos y desnudos al destierro. No confiéis en ellos». Pero no interesa ahora perderse en los fallos del relato, sino destacar tres aspectos que considero esenciales en esta acción simbólica: la orden divina, el cumplimiento y la interpretación. Por otra parte, adviértase que el cumplimiento es algo público y que existe una relación estrecha entre la acción del profeta y lo que ocurrirá a los egipcios. Por eso, Isaías se convierte en «signo y presagio contra Egipto y Cus».

b) Un nombre simbólico

Muy distinto es lo que se cuenta en 8,1-4. Nos encontramos también en un contexto de guerra, pero veinte años antes (734).

[1] Una visión de conjunto de la problemática en L. Ramlot, *Prophétisme*: DBS VIII, especialmente 971ss. Indico, en orden cronológico, algunas de las obras más importantes. A. van der Born llevó a cabo dos detenidos estudios sobre el tema, *De symbolische Handelingen der oudtestamentische Profeten* (1935) y *Profetie metterdaard. Een studie over de symbolische handelingen der Profeten* (1947). De gran influjo fue el de G. Fohrer, *Die symbolische Handlungen der Propheten* (Zurich [2]1968). Recientemente, ha vuelto sobre ellas S. Amsler, *Les prophètes et la communication par les actes*, en *Werden und Wirken des Alten Testaments*, Fs. Cl. Westermann (1980) 194- 201, y en un tomito posterior de casi cien páginas, *Les actes des prophètes*, Essais bibliques 9 (Ginebra 1985). El último estudio es el de W. D. Stacey, *Prophetic Drama in The Old Testament* (1990). Véase también R. Criado, *¿Tienen alguna eficacia real las acciones simbólicas de los profetas?*: EstBíb 7 (1948) 167-217; Th. W. Overholt, *Seeing is Believing: The Social Setting of Prophetic Acts of Power*: JSOT 23 (1982) 3-31; L. Suárez, *La realidad objetiva de las acciones simbólico-proféticas*: Ilustración del Clero 36 (1943) 53-8. 132-6.

Los sirios y los efraimitas se han coaligado contra Judá. El rey y el pueblo están atemorizados. Isaías intenta infundirles confianza y fe en la salvación de Dios. En este contexto, Dios le ordena: «Coge una tabla grande, y escribe con caracteres ordinarios: Pronto al saqueo, presto al botín». De nuevo, a la orden sigue el cumplimiento, explicitando que se hace ante dos testigos cualificados: el sacerdote Urías y Zacarías hijo de Baraquías. No es un acto como el anterior, realizado por las callejuelas de Jerusalén. Parece un acto íntimo, pero con la solemnidad que le dan los testigos. Isaías coge la tabla, escribe las extrañas palabras. ¿Qué significan? ¿De qué saqueo se habla? ¿De qué botín? Según el relato, ni siquiera el profeta lo sabe. Se limita a cumplir una orden de Dios. Por esos días, tiene relaciones con su mujer y queda embarazada. Pasan nueve meses. Da a luz. Y se desvela el misterio. «El Señor me dijo: Ponle por nombre 'Pronto al saqueo, Presto al botín'. Porque antes que el niño aprenda a decir 'papá, mamá', las riquezas de Damasco y el despojo de Samaría serán llevadas a presencia del rey de Asiria» (8,4). Ahora, todo queda claro. Las capitales de los dos países coaligados contra Judá serán entregadas como saqueo y botín a los asirios. No hay que tenerles miedo.

¿Se trata de una acción simbólica? Tenemos los elementos típicos que detectamos anteriormente: orden divina, cumplimiento e interpretación. Pero, en este caso, la fuerza simbólica no recae en la acción en cuanto tal (coger una tabla, escribir), sino en las palabras que se escriben. Más que de acción simbólica, deberíamos hablar en este caso de acciones en torno a un nombre simbólico. Por eso, a pesar de tantas cosas como se cuentan en este contexto, existe un claro predominio del elemento intelectual sobre el visual. Elemento intelectual que se centra en la fe en los planes de Dios, admitiendo su ejecución por plazos: desde que se escribe el nombre pasan al menos nueve meses hasta que se explica su sentido, pero habrá que esperar más tiempo («antes que el niño aprenda a decir papá y mamá») para que todo se realice.

Por otra parte, y en línea con lo anterior, a pesar del carácter público que le dan los testigos en la primera escena, parece tratarse de una vivencia íntima del profeta, una certeza que Dios le comunica y que se refleja en el nombre de su segundo hijo.

c) *La compañía del niño*

Terminamos con el primer texto citado (7,3). Estamos al comienzo de la guerra siro-efraimita. Ante un posible asedio, el rey Acaz revisa los abastecimientos de agua de Jerusalén. De nuevo recibe Isaías una orden: «Sal al encuentro de Acaz, con tu hijo Sear Yasub... y le dirás». Se trata de una acción fuera de lo normal. No es lógico que el profeta vaya a hablar al rey acompañado de su hijo de cinco o seis años. Y el hecho de que Dios mismo ordene la presencia del niño refuerza el carácter simbólico de este gesto. Aunque en este caso no se cuenta la ejecución, se sobrentiende que el profeta cumple la orden. Lo grave es que en este caso no tenemos la interpretación. El lector tiene que ponerla por su cuenta. Y el proceso es complejo. Hay que partir de un nombre simbólico impuesto por el profeta a su hijo hace varios años: «Sear Yasub», «Un resto volverá». Nombre ambiguo, al menos para nosotros, que puede interpretarse en sentido militar (un resto volverá de la guerra) o en sentido religioso (un resto se convertirá a Dios) [2]. Y, dentro del sentido militar, puede predominar el aspecto de amenaza o el de esperanza. Un pesimista subrayaría la amenaza: «volverá sólo un resto» [3]. Un optimista, la esperanza: «a pesar de la catástrofe, un resto volverá». ¿Cuál de estos sentidos tuvo presente Isaías al ponerle el nombre a su hijo? No lo sabemos con certeza. Quizá pretendió la ambigüedad.

El problema se agrava cuando imaginamos la escena del encuentro con Acaz. ¿Conoce el rey el nombre del niño? En caso afirmativo, ¿se acuerda de ese nombre? ¿Sabe cómo hay que relacionarlo con las circunstancias presentes? No podemos responder a estas preguntas con mucho optimismo. Por eso, tal como se nos ha transmitido el relato, la presencia del niño y la mención expresa de su nombre *sólo tienen sentido para Isaías*. No se trata de una acción simbólica en sentido estricto, sino de una acción que refuerza una experiencia tenida años antes y que sigue siendo válida en las circunstancias actuales.

Por tanto, en Isaías sólo encontramos una acción simbólica indiscutible, que utilice como medio para transmitir su mensaje (Is 20). En los otros dos casos, Dios ordena al profeta realizar algo que tiene relación con su experiencia personal y su profun-

[2] En Is 10,20-21, sea de Isaías o de un discípulo, se interpreta el nombre de Sear Yasub del modo siguiente: «Aquel día, el resto de Israel, los supervivientes de Jacob no volverán a apoyarse en su agresor (Asiria), sino que se apoyarán sinceramente en el Señor, el Santo de Israel. Un resto volverá, un resto de Jacob, al Dios guerrero». Es evidente el matiz de conversión religiosa.

[3] Por ejemplo en Is 10,22-23: «Aunque fuera tu pueblo, Israel, como la arena del mar, volverá sólo un resto (*Sear Yasub*); la destrucción decretada rebosa justicia. El Señor va a cumplir en medio del país la destrucción decretada».

dización en los planes de Dios, pero que no se refiere directamente a la proclamación del mensaje. Por otra parte, hemos advertido algo que será muy importante en Oseas: la imposición de nombres simbólicos a los hijos.

1.2. *Oseas*

Los comentaristas detectan las acciones simbólicas de este profeta en los capítulos 1 y 3, en relación con su matrimonio [4].

a) Matrimonio e hijos (Os 1)

Igual que en Isaías, todo comienza con una orden de Dios: «Anda, toma una mujer prostituta y ten hijos bastardos, porque el país está prostituido, alejado del Señor». Oseas toma como esposa a Gomer y tiene de ella tres hijos, a los que pone nombres simbólicos: Yezrael («porque muy pronto tomará cuentas de la sangre vertida en Yezrael por la dinastía de Jehú»), «Incompadecida» («porque ya no me compadeceré de Israel ni lo perdonaré») y «No pueblo mío» («porque vosotros no sois mi pueblo y yo no estoy con vosotros»).

Tenemos un conjunto de cuatro acciones: tomar como esposa a una prostituta [5] y la triple imposición de nombres simbólicos. Son actos separados por un largo espacio de tiempo, al menos cuatro años. Sin embargo, la intención del narrador es que se lean como unidad, como un avance incontenible del malestar de Dios. Lo que comienza por una simple crítica a la dinastía de Jehú (Yezrael), se convierte en amenaza para todo el pueblo (Incompadecida) y termina con la ruptura de la alianza (No pueblo mío). Por otra parte, el pueblo ha cortado con Dios desde el primer momento, como se indica en la orden de casarse con una prostituta, «porque el país está prostituido, alejado del Señor».

Igual que en dos casos de Isaías, no se trata aquí de acciones simbólicas que ayuden al profeta a transmitir su mensaje al pueblo, sino de acciones por las que va descubriendo y aceptando lo que Dios quiere manifestarle. Lo importante en la orden inicial es que Oseas tenga la experiencia de ser traicionado por la mujer a la que quiere; así comprenderá lo que le ocurre a Dios,

[4] Para las diversas interpretaciones del matrimonio de Oseas, véase lo que digo al hablar de este profeta.

[5] Para otros se trata de una prostituta cultual. En este contexto considero irrelevantes esas cuestiones.

traicionado por Israel. Este matrimonio será esencial para su teología y su mensaje, pero no es una acción simbólica con carácter externo, perceptible y valorable por sus contemporáneos. Sólo en caso de que Gomer fuese una prostituta archiconocida y mal vista –no una respetada prostituta cultual–, habría provocado cierto desconcierto e interés entre la gente el que Oseas se casase con ella. Pero, ni siquiera entonces se habrían molestado en preguntarle por qué tomaba a Gomer. Y nada indica que el profeta fuese proclamando la explicación a los cuatro vientos. También como experiencia personal es como se entienden los nombres simbólicos de los niños: un descubrimiento progresivo de lo que Dios hará con Israel.

Una cuestión distinta es que esta experiencia personal pueda convertirse más tarde en relato literario que ayuda a transmitir el mensaje. Indudablemente, el c.1 de Oseas es una pieza clave en su teología. Pero no como acción simbólica, sino como exposición dramática de su experiencia.

b) Acogida de la esposa adúltera (Os 3)

Algo distinto parece el caso del c.3. La situación que se presupone es la siguiente: Gomer, enamorada de otro, ha abandonado a Oseas, cometiendo adulterio. La ley justificaría su condena a muerte. La orden que el profeta recibe de Dios es muy distinta: «Vete otra vez, ama a una mujer amante de otro y adúltera, como ama el Señor a los israelitas, a pesar de que siguen a dioses ajenos, golosos de tortas de uvas» (3,1).

En este caso, puede tratarse de una acción simbólica con carácter público. El gesto de Oseas expresaría, mejor que mil palabras, lo que ha expuesto el poema de 2,4ss: que la única solución al problema del matrimonio entre Oseas y Gomer (entre Dios e Israel) no está en la astucia, ni en el espíritu de venganza, sino en el amor y el perdón. Sin embargo, el texto no insinúa este carácter público de la acción. Al contrario, se encadena con una nueva acción de carácter muy íntimo entre la mujer y Oseas: ella pasará muchos años sin fornicar ni estar con hombre alguno para simbolizar que los israelitas vivirán muchos años sin las personas y cosas que les entusiasman: sin rey y sin príncipe, sin sacrificio y sin estelas, sin imágenes ni amuletos.

Prescindiendo del valor histórico de estos relatos, su mensaje queda claro para el lector de Oseas, no para el contemporáneo de Oseas. Desde el punto de vista que ahora nos interesa, se refuerza lo que ya advertimos en Isaías, que hay dos tipos de

acciones simbólicas: las que tienen un carácter público (a lo sumo podríamos incluir en este apartado el segundo matrimonio, 3,1-2) y las que provocan en el profeta una experiencia de los planes y –cosa más importante en este caso– de los sentimientos de Dios. Estas acciones privadas se convierten más tarde en tema central del mensaje, pero no debemos valorarlas como recuerdo de algo realizado en público.

1.3. Jeremías

Los últimos años del siglo VII y primeros del VI traerán un auge de las acciones simbólicas, gracias a la predilección que sienten por ellas Jeremías y Ezequiel. En cambio, faltan por completo en profetas de la época (Nahún, Habacuc, Sofonías).

a) El cinturón de lino (13,1-11)

Siguiendo el orden del libro, lo primero que encontramos en Jeremías es una acción realizada en tres etapas (13,1-11). La primera comienza con la orden del Señor: «Ve, cómprate un cinturón de lino y póntelo a la cintura; que no lo toque el agua». Jeremías lo compra y se lo pone. La segunda se abre con la orden de marchar al río Eufrates y esconder allí el cinturón. Jeremías lo hace. Pasan muchos días, y tiene lugar la tercera etapa: el profeta debe volver al Eufrates; recoge el cinturón, y advierte que la humedad del río lo ha dejado gastado e inservible. Entonces viene la explicación: «Lo mismo desgastaré el orgullo de Judá y el orgullo desmedido de Jerusalén (...). Serán como ese cinturón inservible». Hay algo que queda sin explicar: ¿por qué se ha elegido un cinturón? ¿Por qué, antes de esconderlo junto al río, ha debido ponérselo el profeta a la cintura? Es el último dato que se explica: «como el cinturón se adhiere a la cintura, así me ceñí a los judíos e israelitas para que fueran mi pueblo, mi fama, mi gloria y mi honor. Y no me obedecieron» (v.11). De todas formas, queda una cosa sin explicar, aunque fácil de entender: el profeta debe ir hasta el Eufrates porque allí irán deportados los judíos, allí el pueblo quedará gastado e inservible como el cinturón. Vemos que la acción simbólica, además de compleja en sus etapas, juega con diversos símbolos: el del cinturón (Judá), el del río (Babilonia) y el del desgaste del material (deterioro del pueblo en el destierro). En contra de la realidad histórica de esta acción (o acciones) se ha aducido con frecuencia que el profeta debería haber hecho dos viajes de ida y vuelta hasta el Eufrates (¡unos cuatro mil kilómetros!). Parece argumento más que suficiente. También aboga en contra de la

historicidad el uso y abuso de tanto simbolismo barroco. En resumen, nos encontramos ante un tercer tipo de acciones: las que sólo existen como creación literaria del profeta, sin base en la realidad, pero muy aptas para transmitir de forma gráfica y visible un mensaje.

b) No casarse, no llorar, no alegrarse (16,1-9)

Tenemos aquí una cadena de tres prohibiciones que, curiosamente, los comentaristas consideran a veces tres acciones simbólicas. Esta interpretación recuerda la cuadratura del círculo. El «no hacer» se convierte en «acción» simbólica. Sin embargo, hay algo de verdad en esto. En ocasiones, el no hacer algo llama más la atención que el hacer muchas cosas. No casarse, en un contexto totalmente ajeno al celibato, resulta desconcertante. Igual que resulta desconcertante, incluso ofensivo, no acudir a dar el pésame por un difunto o no participar en el banquete de un amigo. Y esas tres cosas son las que manda Dios a Jeremías: «No te cases, no tengas hijos en este lugar», «no entres en casa donde haya duelo, no vayas al duelo, no les des el pésame», «no entres en la casa donde se celebra un banquete para comer y beber con los comensales». Y cada orden va acompañada de una explicación, con un matiz peculiar que explicita la tragedia futura de Judá.

No hay motivos para dudar de que Jeremías permaneciese célibe y de que no participase en duelos ni banquetes. Él mismo se confiesa en otros casos un solitario. Sin embargo, más que de acciones simbólicas deberíamos hablar en este caso de actitudes simbólicas o de la vida del profeta como símbolo.

c) La jarra de loza

Con 19,1-2a.10-11a entramos en una auténtica acción simbólica ante el público: «Vete a comprar una jarra de loza; acompañado de algunos concejales y sacerdotes, sal a la Puerta de los Cascotes, rompe la jarra en presencia de tus acompañantes y diles: Así dice el Señor de los ejércitos: Del mismo modo romperé yo a este pueblo y a esta ciudad, como se rompe un cacharro de loza y no se puede recomponer». En este caso, la acción sólo añade fuerza expresiva a lo que dice el profeta. De suyo, podría haber pronunciado el mismo oráculo sin acompañarlo de gesto alguno: «Así dice el Señor: Romperé a este pueblo como se rompe un cacharro de loza». Pero el efecto en el auditorio habría sido menor. Buscar aquí vestigios de una men-

talidad mágica, como si la ruptura de la jarra realizase la desgracia de Judá y Jerusalén, carece de sentido.

d) El yugo (27,1-3.12b)

En esta misma línea se inserta la famosa acción del yugo. En el año 594 a. C., todos los pueblos de la región llevan tiempo pagando tributo a Nabucodonosor, rey de Babilonia y desean liberarse de esta carga. En Jerusalén tiene lugar una conferencia internacional para tratar de la rebelión. El profeta debe dejar claro que esa postura es nefasta. La única solución está en someterse al dominio de Babilonia. Puede decirlo con palabras. Por orden de Dios, lo expresa de forma más dramática. «El Señor me dijo: Hazte unas coyundas y un yugo y encájatelo en el cuello, y envía un mensaje a los reyes de Edom, Moab, Amón, Tiro y Sidón, por medio de los embajadores que han venido a Jerusalén a visitar al rey Sedecías: Rendid el cuello al yugo del rey de Babilonia, someteos a él y a su pueblo y viviréis».

Esta vez, la acción tropieza con la re-acción de otro profeta. «Ananías le quitó el yugo del cuello al profeta Jeremías y lo rompió, diciendo en presencia de todo el pueblo: Así dice el Señor: Así es como romperé el yugo del rey de Babilonia, que llevan al cuello tantas naciones, antes de dos años» (28,10-11). Pero la última palabra la tiene Dios, confirmando el mensaje inicial (28,13-14). Lo importante es que tanto Jeremías como Ananías usan gestos expresivos para comunicar su mensaje. Imposible transmitir de forma más gráfica la idea del sometimiento a Babilonia o del final de ese dominio.

e) La compra del campo (32,7-15)

Menos dramática, pero no menos expresiva, es la acción de la compra del campo. El contexto histórico es fundamental para entenderla. Nos encontramos en el año 587, durante el asedio final de Jerusalén por los babilonios. Jeremías sabe que todo está perdido. En esas circunstancias, se presenta su primo Hanamel para pedirle que compre un campo en Anatot, al otro lado de las líneas enemigas. Peor inversión, imposible. Sin embargo, el profeta comprende que es Dios quien le habla a través de su primo. Y de forma solemne, ante testigos, con doble contrato, sellado y abierto, efectúa la compra. Los presentes pueden interpretarlo como un gesto de responsabilidad y justicia para con el patrimonio familiar, o como un acto de locura. Se trata de algo más profundo, que requiere explicación. Por eso dice a

Baruc: «Toma estos contratos, el sellado y el abierto, y mételos en una jarra de loza, para que se conserven muchos años. Porque así dice el Señor de los ejércitos, Dios de Israel: Todavía se comprarán casas y campos y huertos en esta tierra» [6]. En este caso, la mayor fuerza expresiva se consigue arriesgando algo personal, que demuestra la propia fe en lo que se proclama [7].

f) Las piedras de Tafne (43,8-13)

Complicada y poco verosímil resulta la acción simbólica que el profeta debe realizar en Tafne, cuando se encuentra deportado en Egipto. Los judíos han llegado hasta allí huyendo de Nabucodonosor. Lo han hecho en contra de lo ordenado por Dios a través de Jeremías. Pero en Egipto se sienten seguros. Entonces, el profeta recibe esta orden: «Coge unas piedras grandes y entiérralas en el mortero del pavimento que está a la entrada del palacio del Faraón en Tafne, en presencia de los judíos. Y les dirás: Así dice el Señor de los ejércitos, Dios de Israel: Yo mandaré a buscar a Nabucodonosor, rey de Babilonia, mi siervo, y colocaré su trono sobre estas piedras que he enterrado, y plantará su pabellón sobre ellas. Vendrá y herirá a Egipto...» (43,8-13). Es rebuscada la relación entre las piedras y el sitio donde colocará Nabucodonosor su trono. Además, es difícil imaginar que la guardia egipcia permitiese a Jeremías enterrar unas piedras grandes delante del palacio del Faraón. No creo que se trate de una acción real, sino de un producto literario para anunciar –de manera más o menos feliz– una desgracia futura.

[6] O, como insiste, con más detalle el final del capítulo: «Se comprarán campos en esta tierra, de la que decís: Está desolada, sin hombres ni ganado, y cae en manos de los caldeos. Se comprarán campos con dinero, ante testigos, se escribirá y sellará el contrato en el territorio de Benjamín y en el territorio de Jerusalén, en las poblaciones de Judá, de la Sierra, de la Sefela y del Negueb, porque cambiaré su suerte –oráculo del Señor–» (32,43-44).

[7] Sigo la interpretación habitual, que considera esta acción un gesto de esperanza. Contra ella se ha manifestado hace poco G. Wanke, *Jeremias Ackerkauf: Heil im Gericht?*, en *Prophet und Prophetenbuch*, BZAW 185 (Berlín 1989) 265-76. Para él, los versos 8* y 15 son ampliaciones posteriores. En el texto original, el profeta renuncia a disfrutar del campo comprado, y lo simboliza metiendo el documento en una jarra sellada. La acción no simboliza «salvación», sino «castigo», igual que la del yugo. Más tarde, los redactores cambiaron el sentido y la interpretaron como un gesto de esperanza para el futuro. Utilizando el mismo estilo de Wanke en otros artículos suyos, le preguntaría si un hombre que pone cincuenta millones en el banco a plazo fijo está simbolizando una desgracia (porque no puede usar ese dinero) o una alegría (ampliará su capital). Quizá diría que no vale la comparación. En cualquier caso, estamos ante una acción simbólica, y es lo que interesa.

1.4. Ezequiel [8]

Ezequiel comparte con Jeremías el gusto por las acciones simbólicas. Ya al comienzo de su predicación encontramos una serie de ellas en los capítulos 4-5. Leyéndolos en su estado actual, la imagen que obtenemos es muy confusa. Basta fijarse en algunas de las órdenes que el profeta recibe de Dios: «coge un ladrillo», «coge una sartén», «acuéstate del lado izquierdo», «acuéstate del lado derecho», «coge trigo», «cocerás una hogaza de pan de cebada sobre excrementos humanos», «coge una navaja». Sin embargo, siguiendo el análisis de Zimmerli se obtiene una serie muy clara y coherente.

a) *Asedio, hambre y muerte en la ciudad*

El relato comienza con la orden de coger un ladrillo y dibujar en él una ciudad. Luego se le pone cerco, con torres, terraplenes y tropas (4,1-3). La segunda acción se encadena muy bien con la primera: una ciudad asediada es pronta víctima del hambre. Para expresarlo, el profeta debe hacerse una modesta comida y comer tasado su alimento, a una hora fija, y beber el agua tasada, a una hora determinada (4,9-11). Queda la última escena. Una ciudad asediada y hambrienta tiene por fuerza que sucumbir. La tercera acción simbólica obliga al profeta a raparse el pelo de la cabeza y de la barba y dividirlo en tres porciones. Un tercio será pasto del fuego, un tercio lo sacudirá con la espada, un tercio lo esparcirá al viento (5,1-2).

Llega el momento de la interpretación. Imaginemos la escena. Ezequiel se encuentra rodeado de sus contemporáneos, los desterrados junto al río Quebar. Llevan allí cuatro o cinco años, esperando la vuelta a la patria, ansiando el castigo de Babilonia. Ezequiel ha cogido el ladrillo y comienza a grabar una ciudad, la asedia, sufre hambre, sucumbe. ¿En qué ciudad pensarán los presentes? En Babilonia. Desean que la acción de Ezequiel simbolice y realice la caída de la capital enemiga. Sin embargo, al final, el profeta desvela el misterio. «Esto dice el Señor: Se trata de Jerusalén [9]. La puse en el centro de los pueblos y se rebeló contra mis leyes y mandatos pecando más que otros pueblos, más que otros países vecinos» (5,5-6).

[8] Además de la bibliografía inicial, cf. D. Buzy, *Les symboles prophétiques d'Ezéchiel*: RB 29 (1920) 203-28. 353-8; 30 (1921) 45-54. 161-94; B. Lang, *Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy*, en J. Lust (ed.), *Ezekiel and His Book* BETL 74 (Lovaina 1986) 297-316.

[9] En el texto actual de Ezequiel, el elemento sorpresa lo ha destrozado un redactor que, dándoselas de listo, ha añadido el nombre de Jerusalén en 4,1. El misterio de qué ciudad se trata no se desvela hasta 5,5.

La historicidad de estas acciones simbólicas plantea serios problemas. No la primera, que es fácil de imaginar, pero sí la segunda y tercera, que suponen un lapso más grande de tiempo (para expresar el hambre) y un gesto extraño (cortarse el pelo de la cabeza y de la barba). Prescindiendo de lo que pueda haber de real y de literario, estas acciones se orientan en la línea de las que sirven para transmitir y visualizar el mensaje.

b) *La marcha al destierro*

El c.12 ofrece otras acciones simbólicas relacionadas con el mismo tema. En este caso se trata de la marcha al destierro. La orden divina manda al profeta: «Prepara el ajuar del destierro a la luz del día, a la vista de todos. Saca tu ajuar, como quien va al destierro, a la luz del día a la vista de todos; y tú sal al atardecer, a la vista de todos, como quien va al destierro. Cárgate al hombro el hatillo, a la vista de todos, tápate la cara, para no ver la tierra, porque hago de ti una señal para la casa de Israel» (12,1-4). El profeta cumple la orden (v.7), y a la mañana siguiente le viene esta palabra del Señor: «Hijo de Adán, ¿no te ha preguntado la Casa de Israel, la Casa Rebelde, qué es lo que hacías? Pues respóndeles: Soy señal para vosotros: lo que yo he hecho tendrán que hacerlo ellos. Irán al destierro» (12,8-11).

La idea de que el profeta, a través de la acción simbólica, se convierte en signo para el pueblo la hemos encontrado ya en Isaías. Pero aquí hay un detalle nuevo e interesante. Se supone que el pueblo ha pedido o ha debido pedir una explicación de lo que ha hecho el profeta. De esta forma, la acción simbólica suscita la curiosidad y crea una actitud receptiva para entender el mensaje. La verdad no es algo que cae de repente sobre ellos, sino algo que ellos mismos deben esforzarse por conocer.

c) *Comer con miedo* (12,1-19)

Parecida a la acción simbólica del hambre es ésta otra: «Hijo de Adán, come tu pan con estremecimiento, bebe el agua con temblor. Para la gente del pueblo dirás: Esto dice el Señor a los que habitan en la tierra de Israel. Comerán el pan con susto, beberán el agua con miedo, porque devastarán y despoblarán su

país por las violencias de sus habitantes. Arrasarán las ciudades habitadas, y el país quedará devastado y sabréis que yo soy el Señor». Sin embargo, esta acción resulta más literaria y difícil de entender que la anterior. Quien viese a Ezequiel comiendo y bebiendo con temor difícilmente podía imaginar el sentido que luego se propone. Quizá se da por supuesto una pregunta por parte del pueblo que suscite la explicación.

d) Gemir y retorcerse (21,11-12)

De hecho, esta pregunta del pueblo la encontramos en la acción siguiente, muy parecida en su contenido a la anterior: «Hijo de Adán, gime doblando la cintura, gime amargamente a la vista de ellos. Y cuando te pregunten por qué gimes, responderás: Porque al llegar una noticia, todos los corazones desmayarán y desfallecerán todos los brazos, todos los espíritus vacilarán y flaquearán todas las rodillas». La acción simbólica pretende suscitar la curiosidad de los presentes para que se dispongan a escuchar el mensaje.

e) Las dos rutas (21,23-28)

Muy famosa y expresiva es la acción de las dos rutas. El profeta debe simbolizar que el rey de Babilonia se encuentra en la encrucijada de dos caminos. Uno conduce a Rabat de los Amonitas (la actual capital de Jordania), otro a Jerusalén. ¿Hacia donde marchará el ejército? ¿Qué ciudad será víctima de la campaña? El relato introduce un elemento de «suspense» cuando el rey se detiene en la bifurcación de la calzada y consulta el vaticinio: baraja las flechas, pregunta a los ídolos, inspecciona el hígado. Los oyentes de Ezequiel desean que se trate de Rabat. El vaticinio dice: «¡A Jerusalén!». Quien piense que se trata de una acción simbólica real debe interpretar el relato como una especie de guión para una serie de acciones que podrían ocupar bastante tiempo: barajar las flechas, consultar a los ídolos, inspeccionar el hígado. Es difícil decidir sobre el carácter real o literario de la acción.

f) No hacer duelo (24,15-24)

La acción simbólica más trágica será la que lleve a cabo Ezequiel con motivo de la muerte de su esposa. «Hijo de Adán, voy a arrebatarte repentinamente el encanto de tus ojos; no llores ni hagas duelo, aflígete en silencio como un muerto, sin hacer duelo; líate el turbante y cálzate las sandalias; no te emboces la cara ni comas el pan del duelo. Por la tarde se murió

mi mujer, y a la mañana siguiente hice lo que me había mandado». La actitud de Ezequiel es tan desconcertante, tan contraria a las normas de conducta habituales, que no tarda en surgir la pregunta de la gente: «¿Quieres explicarnos qué anuncia lo que estás haciendo?». Y la respuesta ofrece la explicación: el pueblo perderá el templo, «el encanto de vuestros ojos, el tesoro de vuestras almas», perderá sus hijos e hijas, y tampoco podrá hacer duelo. «Ezequiel os servirá de señal: haréis lo mismo que él ha hecho».

g) Las dos varas (37,15-19)

También en su mensaje de salvación utiliza Ezequiel una acción simbólica para expresar la unión futura de los dos Reinos separados a la muerte de Salomón. «Hijo de Adán, cógete una vara y escribe en ella 'Judá'; coge luego otra vara y escribe en ella 'José'. Empálmalas la una con la otra de modo que formen una sola vara y queden unidas en tu mano. Y cuando te pregunten tus paisanos: 'Explícanos lo que quieres decir', respóndeles: Esto dice el Señor, voy a coger la vara de José y a empalmarla con la vara de Judá, de modo que formen una sola vara y queden unidas en mi mano» (37,16-19). Es uno de los casos más fáciles de realizar y de explicar.

1.5. Zacarías

El último ejemplo de acción simbólica lo encontramos en el libro de Zacarías (6,9-15). El texto está plagado de enigmas. No sabemos si se trata de fabricar una o dos coronas; y, si se trata de una, no sabemos si estaba destinada al sumo sacerdote Josué (como dice el texto actual), o al gobernador Zorobabel, como suponen muchos comentaristas. En cualquier caso, el auténtico simbolismo radica en la coronación del personaje.

1.6. Balance final: tres tipos de acciones

El análisis anterior lleva a pensar que existen tres tipos básicos de acciones simbólicas: las que preparan al profeta para entender el mensaje que debe transmitir, las que pretenden hacer ese mensaje más expresivo, provocando en muchos casos la pregunta de los presentes, y las que aparecen como fruto de mera creación literaria. En sentido estricto, deberíamos excluir las terceras. Pero es más importante distinguir las dos primeras, cosa que no se hace habitualmente. Como he indicado, las que

preparan al profeta para *entender* el mensaje pasan más tarde a convertirse en creación literaria y les sirven para *transmitir* la palabra de Dios. Pero conviene tener presentes estos matices.

2. Cuestiones debatidas

2.1. *¿Acciones reales o ficción literaria?*

A principios de siglo escribía Tobac: «Bien sea real o ficticia la acción simbólica, el resultado desde el punto de vista de la enseñanza es sensiblemente el mismo, y no perdemos mucho al no poder determinar siempre con exactitud su carácter» [10]. Van den Born también subraya que, para el fin esencial de la acción –simbolizar lo que Dios o el pueblo han hecho o harán–, no es totalmente necesario que sea ejecutada realmente. Sin embargo, Ramlot considera muy probable que fuesen llevadas a cabo; lo mueve a ello la mentalidad ambiente, que conocemos por la literatura (fórmulas de encantamiento sumero-acadias, fórmulas de los muertos egipcias) y la arqueología (estatuillas de execración, tablillas egipcias, etc.).

Fohrer también estudia el tema detenidamente [11] y advierte cierto acuerdo en reconocer como reales las acciones de Is 20 (el profeta desnudo y descalzo), Ez 12,1-11 (el ajuar y el hatillo), Ez 24,15-24 (no llorar a la esposa muerta). Considera también real el doble matrimonio de Oseas, aunque este punto es muy discutido entre los comentaristas [12]. La historicidad de Is 8,1-4 rara vez se ha puesto en duda, igual que la de Is 7,3: ambos hechos están íntimamente relacionados con la predicación del profeta y con una situación histórica muy determinada. Fohrer también considera históricas las acciones simbólicas de Jeremías, incluso la del 13,1-11, que presupone dos largos viajes hasta el río Eufrates [13]. Después de indicar que no existen motivos suficientes para dudar de la historicidad de los relatos, ofrece en favor de ella los siguientes argumentos:

[10] *Les prophètes d'Israël*, I, 334.

[11] *O. c.*, 74-85.

[12] Rudolph, por ejemplo, cree que Oseas no se casó con una prostituta. El c.1 es resultado de la actividad literaria de sus discípulos, que no entendieron realmente lo ocurrido (ver su comentario a Oseas en KAT XIII/1, donde expone todas las interpretaciones que se han hecho del matrimonio).

[13] En su comentario a Jeremías (HAT 12), Rudolph niega que el profeta llevase a cabo realmente esta acción simbólica. Siglos más tarde, para recorrer estos mil kilómetros, Esdras necesitó tres meses (Esd 7,9). Jeremías debería haber recorrido cuatro mil kilómetros (dos viajes de ida y vuelta). Parece demasiado. Otros piensan que no se trata de una acción simbólica, sino de una visión. Parece más lógico aceptar que se trata de una ficción literaria.

– El relato; aunque falta en más de la mitad de los casos, esto no prueba que se trate de invenciones. El mandato divino es tan serio que se supone que el profeta lo cumplirá. No es preciso contar su ejecución.

– El hecho de que los espectadores exijan a Ezequiel una interpretación de sus acciones demuestra que éstas son reales.

– Los relatos ofrecen pormenores de la vida diaria: el nombre de la primera mujer de Oseas es un nombre propio que no podemos interpretar alegóricamente; el tercer niño es concebido después de destetar al segundo; el precio que se paga por la mujer corresponde a las costumbres de entonces; las indicaciones locales de Is 7,1ss son muy concretas; lo mismo ocurre en Jeremías.

– La acción simbólica debe ser un signo para el pueblo (Is 20,3; Ez 4,3), y esto exige que sean llevadas a cabo.

– Muchas acciones se realizan en circunstancias históricas concretas y muy importantes.

«En resumen, hay que aceptar como lo más probable que las acciones simbólicas de los profetas fueron ejecutadas realmente» [14]. Estoy básicamente de acuerdo con Fohrer, pero ya he indicado que algunas de ellas –pocas, sin duda– son mera creación literaria. En otros casos, caben serias dudas sobre su ejecución.

2.2. *¿Realizadas consciente o inconscientemente?*

A principios de siglo, autores como Hölscher y Schmidt pensaban que los profetas realizaron las acciones simbólicas en «estado de éxtasis». En una postura más moderada defienden otros que Isaías y Jeremías habrían realizado estas acciones en un estado de ánimo normal, mientras alegan una situación extática o patológica para Ezequiel. Fohrer se muestra mucho más reservado y postula una conciencia plena para la ejecución de la acción simbólica [15]; son los partidarios del éxtasis quienes deben demostrar lo contrario. El tema está relacionado con lo que ya dijimos sobre el éxtasis a propósito de las visiones y audiciones.

[14] Fohrer, *o. c.*, 85.

[15] *O. c.*, 85-88.

Ninguno de los textos analizados induce a pensar en un estado «extático».

2.3. *Acción simbólica y magia* [16]

Para algunos comentaristas, como Van den Born, las acciones simbólicas de los profetas son los últimos vestigios de las prácticas mágicas. Fohrer lo niega por los siguientes motivos [17]:

– El origen de la acción simbólica es una orden de Dios y no el deseo del profeta ni la voluntad de otros hombres. Es raro que falte dicho mandato.

– La interpretación que da el profeta muestra que la acción simbólica no se asemeja a la acción mágica, que opera por su propia fuerza. Ordinariamente, la acción mágica carece de interpretación.

– La garantía divina de la ejecución la diferencia aún más de la magia, donde nunca estamos seguros del resultado. En la acción simbólica, el elemento mágico queda dominado, porque es el poder de Dios el que opera en la realidad humana.

– Los profetas no deseaban las calamidades simbolizadas; en los magos ocurre lo contrario.

– La magia procede generalmente con un ritual complicado, del que no encontramos huellas en los profetas.

– La acción mágica pretende modificar el curso del destino. La simbólica, por el contrario, revelar los planes de Dios; no pretende modificarlos, sino que el hombre se someta a ellos.

Efectivamente, ninguno de los textos lleva a pensar en un acto mágico. Podemos hacer nuestras las palabras de Ramlot: «Entre la magia y el profetismo bíblico existe todo el abismo que separa la voluntad o el deseo del hombre de la voluntad de Dios, a menudo incondicional. La religión bíblica constituye probablemente la confrontación más decisiva con la magia que ha conocido la antigüedad. Representa la oposición decidida a las recetas humanas para evadirse de la gracia divina, portadora y creadora de un mundo nuevo» [18].

[16] Este tema lo estudia detenidamente R. Criado en el artículo citado al comienzo.

[17] *O. c.*, 94-104.

[18] Ramlot, *a. c.*, 973.

8

Los medios de transmisión del mensaje

III. La palabra escrita y los libros

El tercer medio de transmitir el mensaje es la palabra escrita. Aunque la labor literaria de los grandes profetas no fue tan grande como pensaban las generaciones pasadas, que les atribuían todos sus libros, algunos de ellos emplearon la escritura y otros es posible que desde el primer momento redactasen su obra por escrito.

¿Por qué motivo escriben los profetas? Se han propuesto interpretaciones muy diversas. Gunneweg lo atribuye a su vinculación a los santuarios, donde existe interés en conservar por escrito las obras importantes; al mismo tiempo, la palabra escrita tiene como una fuerza mágica [1]. Millard aduce que la profecía es esencialmente un mensaje divino sobre el futuro; sólo se la puede verificar si existe una consignación exacta, que demuestre su verdad y la del mensajero que la transmite [2]. Hardmeier encuentra la explicación en la oposición que experimentaron los profetas por parte de los poderosos de su tiempo cuando criticaban la funesta política interior y exterior que llevaban a cabo; la experiencia de que sus contemporáneos no quieren escuchar ni entender, incluso los rechazan y persiguen, lleva a una especie de literatura de oposición,

[1] A. H. J. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung*, FRLANT 75 (Gotinga 1959).

[2] A. R. Millard, *La prohétie et l'écriture — Israel, Aram, Assyrie*: RHR 202 (1985) 125-145. Su artículo tiene interés por los paralelos que ofrece del Antiguo Oriente, pero no explica por qué los profetas anteriores a Amós no dejaron sus oráculos por escrito.

que sirve al profeta y a sus partidarios como elemento de reflexión e identificación [3].

El punto de vista que más me convence es el de Zimmerli [4]. Para él, los motivos son distintos: 1) en unos casos, para que sus contemporáneos no sólo escuchen su mensaje, sino también *para que puedan verlo y leerlo* (cf. Is 8,1; Hab 2,1-4); 2) en otras ocasiones, el mensaje se consigna por escrito porque *debe servir de testimonio y acusación* contra un pueblo que no quiere convertirse; cuando ocurra la desgracia, nadie podrá decir que no ha oído el mensaje o que Dios no ha hablado (Is 8,16; visiones de Amós); 3) en otros casos, la palabra escrita pretende *sacudir al pueblo* (Jr 36); no se consigna por mero interés arqueológico, por conservar lo dicho en el pasado, sino como un ataque al presente.

En cualquier hipótesis, la palabra escrita nos enfrenta con una realidad y un problema mucho más importantes: el de los libros proféticos. Ninguno de nosotros ha escuchado la voz de los antiguos profetas. Ninguno ha contemplado sus acciones simbólicas. Todos tenemos la posibilidad de leer las obras que se les atribuyen.

1. Los libros proféticos

La Biblia hebrea incluye en este bloque los libros de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahún, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías).

La traducción griega de los Setenta (LXX) realiza algunos cambios en el orden dentro de los Doce y los sitúa delante de Isaías. Por otra parte, después de Jeremías introduce a Baruc, Lamentaciones y la Carta de Jeremías (= cap. 6 de Baruc en muchas ediciones actuales). Estos añadidos resultan comprensibles: Baruc fue secretario de Jeremías; las Lamentaciones las atribuyen los LXX a este gran profeta. No es raro que ambas obras fuesen situadas después de su libro. En realidad, el libro de Baruc no lo escribió el discípulo de Jeremías, y las Lamentaciones no son suyas. Pero estos detalles no se conocían en siglos pasados.

[3] C. Hardmeier, *Verkündigung und Schrift bei Jesaja. Zur Entstehung der Schriftprophetie als Oppositionsliteratur im alten Israel*: ThGl 73 (1983) 119-34. Estas ideas las corrobora con el análisis de Is 6-8 y 22.

[4] W. Zimmerli, *Vom Prophetenwort zum Prophetenbuch*: TLZ 104 (1979) 481-496.

Nuestras ediciones acostumbran incluir también entre los libros proféticos a Daniel, aunque los judíos lo colocan entre los «otros escritos» (*Ketubîm*). La decisión actual parece acertada, ya que Daniel es, al menos en parte, el representante más genuino de la literatura apocalíptica, hija espiritual de la profecía.

El principal problema que plantean estos libros es el de su formación. La cuestión es tan compleja que podríamos dedicar muchas páginas a un solo libro. Para mayor claridad, comenzaré ofreciendo una sencilla síntesis de los diversos pasos. Luego, algunos datos más detallados sobre ciertos libros.

2. La formación de los libros

Nosotros estamos acostumbrados a atribuir una obra literaria a un solo autor, sobre todo si al principio nos da su nombre, como ocurre en los libros proféticos. Pero, en este caso, no es cierto que todo el libro proceda de la misma persona. Podemos comenzar recordando el ejemplo más sencillo: Abdías. Este profeta no escribió un libro ni un folleto; una sola página con 21 versos resume toda su predicación. Sería normal atribuirle estas pocas líneas sin excepción. No obstante, los comentaristas coinciden en que los versos 19-21, escritos en prosa, fueron añadidos posteriormente; el estilo y la temática los diferencian de lo anterior. ¿Quién insertó estas palabras? No lo sabemos. Quizá un lector que vivió varios siglos después de Abdías.

Si el mensaje más breve de toda la Biblia plantea problemas insolubles, los 66 capítulos de Isaías, 52 de Jeremías, o 48 de Ezequiel son capaces de desesperar al más paciente. Hay que renunciar por principio a comprenderlo todo. Limitándonos a ideas generales, y simplificando mucho, podemos indicar las siguientes etapas en la formación de los libros proféticos.

2.1. La palabra original del profeta

Normalmente, lo primero sería la palabra hablada, pronunciada directamente ante el público, a la que seguiría su consignación por escrito. A veces, entre la proclamación del mensaje y su redacción pudieron transcurrir incluso varios años, como indica el c. 36 de Jeremías, el más sugerente sobre los primeros pasos en la formación de un libro profético. Tras situarnos en el año 605 a. C. («el año cuarto de Joaquín, hijo de Josías, rey de Judá»), nos dice que el profeta recibió la siguiente orden del Señor:

«Coge un rollo y escribe en él todas las palabras que te he dicho sobre Judá y Jerusalén y sobre todas las naciones, desde el día en que comencé a hablarte, siendo rey Josías, hasta hoy (...). Entonces Jeremías llamó a Baruc, hijo de Nerías, para que escribiese en el rollo, al dictado de Jeremías, todas las palabras que el Señor le había dicho» (36,1-4).

A un hombre moderno puede extrañarle que se deje pasar tanto tiempo entre la predicación y la redacción. Si Jeremías recibió su vocación en el año 627, como parece lo más probable, resulta curioso que sólo reciba orden de escribir el contenido esencial de su mensaje veintidós años más tarde. Pero la mentalidad de la época era distinta. Recordemos que, siglos más tarde, Jesús no dejará una sola palabra escrita.

Volviendo a Jeremías, el volumen redactado corre un destino fatal. Tras ser leído en presencia de todo el pueblo, luego ante los dignatarios, termina tirado al fuego por el rey Joaquín. Dios no se da por vencido y ordena al profeta: «Toma otro rollo y escribe en él todas las palabras que había en el primer rollo, quemado por Joaquín» (v.28). El capítulo termina con este interesante dato:

«Jeremías tomó otro rollo y se lo entregó a Baruc, hijo de Nerías, el escribano, para que escribiese en él, a su dictado, todas las palabras del libro quemado por Joaquín, rey de Judá. Y se añadieron otras muchas palabras semejantes» (v.32).

Entre el primer volumen y el segundo existe ya una diferencia. El segundo es más extenso. Contiene el núcleo básico del futuro libro de Jeremías. Los comentaristas han hecho numerosos intentos para saber cuáles de los capítulos actuales se encontraban en aquel volumen primitivo. No existe acuerdo entre ellos, y carece de sentido perderse en hipótesis. Lo importante es advertir que el libro de Jeremías se remonta a una actividad personal del profeta.

Algo parecido debió de ocurrir con Isaías, Amós, Oseas, etc. Es probable que la palabra hablada diese lugar a una serie de *hojas sueltas*, que más tarde se agrupaban formando *pequeñas colecciones*: el ciclo de las visiones de Amós en su forma primitiva, el «Memorial sobre la guerra siroefraimita» (Is 6,1-8,14), el «Librito de la consolación» (Jr 30-31), los oráculos «A la Casa real de Judá» (Jr 21,11-23,6), «A los falsos profetas» (Jr 23,9-32), «Sobre la sequía» (Jr 14), etc.

Hasta ahora nos hemos fijado en la palabra profética que fue consignada por escrito después de ser pronunciada oralmente. No podemos olvidar que en ciertos casos el proceso es inverso: primero se escribe el texto, luego se proclama. En este apartado adquieren especial relieve los relatos de vocación (Jr 1,4-10; Ez 1-3), las llamadas «Confesiones» de Jeremías, los relatos de acciones simbólicas no realizadas, ciertos relatos de visiones. Incluso podemos admitir que algunos profetas más que predicadores fueron escritores. Este caso se ha presentado con especial agudeza a propósito de los capítulos 40-55 de Isaías («Deuteroisaías»); muchos comentaristas creen que su autor fue un gran poeta que redactó su obra por escrito, comunicándola oralmente sólo en un segundo momento. También el gran ciclo de las visiones de Zacarías parece más obra literaria que redacción posterior de una palabra hablada.

2.2. *La obra de los discípulos y seguidores* [5]

Con lo anterior no quedaron terminados, ni de lejos, los actuales libros. Les faltaba mucho camino por recorrer. El siguiente paso lo dará un grupo muy complejo que, a falta de mejor término, califico de discípulos y seguidores. Utilizo una expresión bastante ambigua para no inducir a error al lector. Nosotros estamos acostumbrados a una relación muy directa entre el maestro y el discípulo. Decimos, por ejemplo, que Julián Marías es discípulo de Ortega y Gasset. Pero nadie diría que García Morente fue discípulo de Kant, por mucho que estimase y conociese la obra de este filósofo. En nuestra mentalidad, para que alguien sea discípulo es preciso que haya existido un contacto físico, directo, unos años de compañía y aprendizaje.

Esta relación directa entre maestro y discípulos se dio quizá en algunos profetas. Pero, en la redacción de los libros, intervendrá no sólo este tipo de discípulos, sino también personas muy alejadas temporalmente del profeta, aunque dentro de su esfera espiritual. Como si Unamuno hubiese podido refundir y completar la obra de Kierkegaard. Un ejemplo que puede parecer absurdo, pero que ilumina nuestro caso.

Discípulos y seguidores contribuyeron especialmente en tres direcciones: 1) redactando textos biográficos sobre el maestro; 2) reelaborando algunos de sus oráculos; 3) creando nuevos oráculos.

1) De lo primero tenemos un ejemplo notable en el relato del enfrentamiento de Amós con el sumo sacerdote de Betel, Ama-

[5] E. Hernando, *Profecía y redacción*: LuVitor 20 (1971) 18-40 analiza algunos ejemplos de los libros de Jeremías e Isaías.

sías (Am 7,10-17); el relato no fue escrito por el profeta, ya que se habla de él en tercera persona. Pero el caso más importante y extenso es el de los capítulos 34-45 de Jeremías, procedan o no de su secretario Baruc.

2) Lo segundo –reelaboración de antiguos oráculos– puede tener lugar en épocas muy distintas, incluso a siglos de distancia del profeta primitivo. A veces basta un pequeño añadido final para que un antiguo oráculo de condena adquiera un matiz de esperanza y consuelo.

Un ejemplo iluminará este procedimiento. Hacia el año 725 a. C., el Reino Norte (Israel) decidió rebelarse contra Asiria. Para Isaías se trata de una locura que costará cara al pueblo. Así lo indica en 28,1-4. La capital del norte, Samaría, es presentada por el profeta como una «corona fastuosa», una «flor», «joya del atavío» de los israelitas. Pero las autoridades, insensatas, «hartos de vino», la están llevando a la ruina. Aunque el texto no habla expresamente de rebeliones ni revueltas, da a entender que el emperador asirio («un fuerte y robusto») pondrá término al esplendor de la ciudad: «Con la mano derriba al suelo y con los pies pisotea la corona fastuosa de los ebrios de Efraín».

Así ocurrió. El año 725 fue asediada Samaría, conquistada el 722, deportada el 720. Con ello se ha cumplido la palabra profética. Pero ésta no era la última palabra de Dios, porque él sigue fiel a su pueblo. Y un discípulo añade más tarde los versos 5-6, recogiendo las metáforas de la corona y la joya, aunque dándoles un sentido nuevo:

«Aquel día será el Señor de los ejércitos
corona enjoyada, diadema espléndida
para el resto de su pueblo:
sentido de justicia para los que se sientan a juzgar,
valor para los que rechazan el asalto a las puertas».

Ahora se dirige a los israelitas del norte una palabra de consuelo. El texto ya no habla de «hartos de vino», sino de hombres responsables, capaces de juzgar y defender a su pueblo. Y su timbre de gloria no es una ciudad, sino el mismo Señor, «corona enjoyada, diadema espléndida».

En el caso que acabamos de citar, la reelaboración no afecta directamente al texto primitivo. Lo respeta en su literalidad, aunque el añadido modifique o complete su sentido. Lo mismo ocurre en otro ejemplo, el magnífico poema de Is 14,4b-21 sobre la derrota del tirano. Algunos piensan que esta terrible sátira fue escrita contra un rey asirio. Más tarde, cuando este imperio desapareció de la historia, un «discípulo» consideró

conveniente actualizar su sentido aplicándolo a los reyes babilonios. Para ello, antes y después del poema sitúa unos versos que aluden claramente a esta nueva potencia (14,3-4a y 14,22-23).

Otras veces, la reelaboración se produce introduciendo unas pocas palabras en el texto anterior. Puede tratarse de *simples aclaraciones*, que orientan al lector. Por ejemplo, en Is 7,7 dice el profeta que Dios hará subir contra Judá «las aguas del Eufrates, torrenciales e impetuosas». La metáfora era clara para sus contemporáneos. No así siglos más tarde, y un glosador añadió: «El rey de Asiria con todo su ejército». Así queda claro el sentido de la crecida amenazadora del río Eufrates: no se trata de una catástrofe natural (imposible por otra parte: a los andaluces no puede afectarles una crecida del Ródano), sino de una invasión militar.

En otras ocasiones, estos añadidos que se insertan en el texto primitivo tienen una *intención más profunda*. Citaré como ejemplo el discutido caso de Is 7,15. El profeta, hablando con el rey Acaz, le da el famoso signo del nacimiento del Emmanuel:

14 «Mirad, la joven está encinta y dará a luz un hijo,
y le pondrá por nombre Dios-con-nosotros.
15 Comerá requesón con miel, hasta que aprenda
a rechazar el mal y a escoger el bien.
16 Porque antes que aprenda el niño
a rechazar el mal y escoger el bien,
quedará abandonada la tierra
de los dos reyes que te hacen temer» (Is 7,14-16).

Prescindiendo de algunos complejos problemas de traducción en la última frase, hay algo que llama la atención en este texto. Los temas que desarrolla son los siguientes: nacimiento e imposición del nombre (v.14), dieta del niño (v.15), explicación del nombre (v.16). Parece claro que las frases relativas a la dieta del niño (v.15) interrumpen la secuencia lógica y fueron añadidas más tarde. Al menos, así piensan muchos comentaristas. Cuando nos encontramos ante un caso como éste, no basta detectar el añadido, es preciso descubrir su sentido. En este ejemplo concreto, parece que pretende subrayar las características portentosas del niño, ya que se alimentará con una dieta paradisíaca.

Rastrear las numerosas reelaboraciones del texto es una tarea interminable, que se presta por desgracia a mucho subjetivismo. Es fácil atribuir a un autor posterior lo que en realidad procede del primer profeta.

3) En tercer lugar, este complejo grupo de personas contri-

buye creando nuevos oráculos, mucho más numerosos de lo que cabría imaginar. Esta idea era impensable hasta hace pocos años para los católicos. Si al comienzo del libro de Isaías se dice: «Visión de Isaías, hijo de Amós, acerca de Judá y de Jerusalén...» (Is 1,1), la consecuencia lógica para nuestros antepasados era que todo el libro, desde el c.1 hasta el 66, procedían del profeta Isaías. Quien lo negase, negaba la verdad de la palabra de Dios.

Hoy día vemos las cosas de otra manera. La palabra de Dios es una realidad dinámica, y resulta secundario que todos los textos procedan del profeta Isaías o sólo algunos capítulos. Una obra es importante en sí misma, prescindiendo de quién la haya escrito. Esta labor de creación de nuevos oráculos fue amplia y duradera, extendiéndose hasta poco antes de la redacción definitiva de los libros. Y, como es lógico, muchas veces no tenían relación con el mensaje del profeta al que terminaron siendo atribuidas. Entraban en juego nuevas preocupaciones y problemas, nuevos puntos de vista teológicos. Para muchos comentaristas, épocas de especial creatividad fueron el reinado de Josías, la etapa del exilio y los siglos postexílicos. En definitiva, nunca cesaron de aparecer nuevos oráculos que se añadían a los bloques ya existentes.

2.3. *La agrupación de colecciones*

Junto con las tres tareas anteriores, este grupo se dedica también a coleccionar y ensamblar los oráculos primitivos y los que se han ido añadiendo. Ya vimos que las «colecciones» tienen su origen más probable en los mismos profetas. Se admite generalmente en los casos de Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, aunque a veces fuesen muy reducidas. Pero habían crecido mucho en los años siguientes, y el material podía producir a veces una sensación caótica. ¿Cómo agruparlo y ordenarlo? El criterio cronológico no les preocupó demasiado. Es cierto que los primeros capítulos de Isaías (1-5) parecen contener el mensaje de su primera época, y 28- 33 el de sus últimos años. Algo parecido podríamos decir de Ez 1-24 (primera etapa del profeta) y 33-48 (segunda). Sin embargo, las excepciones son tantas que más bien debemos rechazar el criterio cronológico. Parece que el orden pretendido por los redactores fue más bien temático y, dentro de éste, una división de acuerdo con el auditorio o los destinatarios. En líneas generales, el resultado fue:

- oráculos de condena dirigidos contra el propio pueblo;
- oráculos de condena dirigidos contra países extranjeros;

- oráculos de salvación para el propio pueblo;
- sección narrativa.

Pero no conviene absolutizar el esquema. Las excepciones superan con mucho a la regla. El libro que mejor se adapta a la estructura propuesta es el de Ezequiel. Bastante el de Jeremías en el orden de los LXX, que es distinto del de la Biblia hebrea. El caso de Isaías y el de otros escritos es más complejo, aunque las ideas anteriores resultan útiles en muchos momentos para comprender su formación. Lo que no conviene olvidar es la importancia capital de los redactores. Su labor no fue mecánica, de simple recogida y acumulación de textos. En algunos casos llevaron a cabo una auténtica labor de filigrana, engarzando los poemas con hilos casi invisibles, que reaparecen a lo largo de toda la obra. Analizar el libro de Isaías desde este punto de vista, como una ópera gigantesca con diversos temas que se entrecruzan y repiten, es una tarea apasionante.

2.4. *Los añadidos posteriores*

Incluso después de las etapas que hemos reseñado, los libros proféticos siguieron abiertos a retoques, añadidos e inserciones. Tomando como ejemplo el de Isaías, es posible que después de estar estructurado su bloque inicial se añadiesen los cc. 40-66. Para algunos, incluso, lo último en formar parte del libro fue la «escatología» (cc. 24-27). Este proceso se repite en el libro de Zacarías, donde distinguimos entre «Protozacarías» (cc.1-8) y «Deuterozacarías» (cc.9-14), sin excluir que este último bloque sea obra de distintos autores.

Pero podemos asegurar que hacia el año 200 a. C. los libros proféticos estaban ya redactados en la forma en que los poseemos actualmente. Así se deduce de la cita que hace de ellos el Eclesiástico y de las copias encontradas en Qumrán.

3. El libro de Isaías

Probablemente, muy pocas personas han leído de un tirón el libro de Isaías. Quizá ninguna. La brevedad de ciertos oráculos, los cambios frecuentes de temática, la dificultad inherente a la poesía, exigen una lectura reposada.

3.1. *De sorpresa en sorpresa*

Imaginemos una lectura rápida, de corrido. El buen conocedor de la historia de Israel se sentiría sorprendido. El título del

libro indica que Isaías actuó durante los reinados de Ozías, Yotán, Acaz y Ezequías, es decir, entre los años 767-698 aproximadamente. Al llegar al capítulo sexto, se entera de que la vocación tuvo lugar el año de la muerte del rey Ozías. Con ello, la panorámica anterior se reduce a los años 740-698.

Con buena voluntad podría ir encajando en esa época numerosos textos de los 39 primeros capítulos. Oye hablar de los reyes mencionados al comienzo: Ozías, Acaz, Ezequías, y de otros personajes contemporáneos: Pecaj de Samaría, Resín de Damasco, Sargón de Asiria, etc. Judá e Israel aparecen como reinos independientes, envueltos en los graves problemas políticos de la segunda mitad del siglo VIII. Asiria es la potencia dominadora. Hay referencias claras a la guerra siro-efraimita, la caída del Reino Norte, el asedio de Asdod, la invasión de Senaquerib.

Pero, a partir del capítulo 40, el lector se ve sumergido en un mundo distinto: por dos veces se menciona a Ciro (44,28; 45,1), rey persa de mediados del siglo VI; y se exhorta al pueblo a «salir de Babilonia» (48,20; ver 52,11; 55,12) y emprender la vuelta a Jerusalén. Nos encontramos en los años del destierro babilónico, siglo y medio después de la muerte de Isaías. Pero, a partir del capítulo 56, el lector tiene la impresión de hallarse de nuevo en Jerusalén, inmerso en la problemática de los años posteriores al exilio.

Si este hipotético lector tuviese al mismo tiempo sensibilidad literaria y buen conocimiento del hebreo, advertiría notables diferencias de estilo. En la primera parte (1-39), aunque no siempre, es terso, solemne y mesurado; el autor se revela como poeta de buen oído, amante de la brevedad y concisión, con algunos finales lapidarios. En la segunda parte (40-55), el estilo es más retórico, cálido y apasionado; el autor ama las repeticiones, las enumeraciones detallistas; desarrolla en fórmulas cuaternarias con muchos sinónimos, construye poco y sus imágenes son menos rigurosas. En la tercera (56-66) seguimos dentro del estilo de la segunda, pero tenemos la impresión de que el nivel poético es menos elevado, salvo honrosas excepciones.

Por otra parte, a las diferencias de estilo y de situación histórica se añaden las de índole teológica: la teología de la historia está mucho más desarrollada en los capítulos 40-66; lo mismo ocurre con la imagen del Dios creador, que no tiene paralelo en los cc.1-39; el concepto de «resto» es distinto; las diferencias entre el salvador del que se habla en 9,1-6 y 11,1-9 con respecto al Siervo de Dios (52,13-53,12) son tan notables

que difícilmente puede haber creado ambas figuras el mismo autor. Ni siquiera podemos decir que los cc.40-66 ofrezcan una teología totalmente homogénea: en 56-66 encontramos mayor interés por el culto, se concibe de forma distinta el problema de la apostasía, y lo mismo sucede con la visión escatológica.

3.2. *Los tres «Isaías»*

Durante muchos siglos se pensó que estas diferencias históricas, literarias y teológicas no planteaban problema a la hora de atribuir todo el libro al profeta Isaías. Este pudo haber dominado los más distintos géneros y escribir todos los estilos posibles: desde una poesía enérgica y concisa hasta poemas recargados y barrocos, pasando por la prosa más vulgar. En cuanto al conocimiento del futuro lejano, de situaciones y personas que sólo surgirían siglos más tarde, la solución era fácil: Dios podía revelar al profeta lo que había de ocurrir siglos después. En cuanto a las diferencias teológicas, podían aceptarse como estadios sucesivos de una revelación divina que se va completando.

En una época poco crítica, estas soluciones artificiales resultaban convincentes. Sólo autores muy agudos, como Moisés ben Samuel Ibn Gekatilla, en el siglo XI d. C., o su continuador, Ibn Ezra, en el XII, atribuyeron la primera parte al profeta Isaías y la segunda a la época postexílica.

En la investigación crítica del libro de Isaías hay dos fechas claves: 1788, cuando Döderlein comienza a hablar del Deuteroisaías, profeta anónimo del exilio, al que atribuye los cc.40-66, y 1892, año en que publica Duhm su comentario al libro de Isaías y rompe la supuesta unidad de los cc.40-66, atribuyéndolos a dos autores distintos: 40-55 a Deuteroisaías, 56-66 a Tritoisaías.

Desde entonces, es habitual dividir el libro en tres grandes bloques: Protoisaías o Isaías I (cc.1-39), Deuteroisaías o Isaías II (cc.40-55), Tritoisaías o Isaías III (cc.56-66).

3.3. *Tres formas de nostalgia*

Pero no se piense que hay unanimidad en estas cuestiones. Ante todo, sigue existiendo un grupo de nostálgicos que atribuye todo el libro al profeta del siglo VIII. La lista de estos autores es más abundante de lo que alguno podría imaginar [6].

[6] Limitándonos a los del siglo XX, debemos incluir aquí a Margoliouth, G.L. Robinson, Lias, Ridderbos, Kaminka, Wordsworth, Kissane, Allis, Young, Slotki, R. K. Harrison, Gozzo, Mariani, Vaccari, Möller, Baron, Spadafora.

Consideran imposible que un profeta tan supuestamente importante como Deuteroisaías haya desaparecido sin dejar rastro; las diferencias de estilo y teología no son tan notables como algunos dicen; algunos textos de Is 40-66 no se entienden bien durante la época exílica o postexílica, sino en los años anteriores, durante la monarquía. Prescindiendo de estos argumentos, lo que más ofende a este grupo es que se niegue el elemento predictivo en la profecía; supone dejarse llevar por el espíritu racionalista de los siglos XVIII y XIX, que niega la posibilidad de que Dios revele cosas ocultas o futuras. A pesar de todo, los nostálgicos tienen la batalla perdida. Sus argumentos no convencen. Además, parece absurdo defender algo tan poco importante como el que Isaías sea el autor del libro que lleva su nombre. Lo importante es el mensaje, la palabra de Dios, no la persona que lo transmite.

A estos nostálgicos totales podríamos añadir los nostálgicos parciales. No defienden la unidad del libro, sino la de los cc.40-66. Piensan que todos ellos, salvo algunos añadidos, proceden del gran profeta del destierro, Deuteroisaías. Reconocen que hay diferencias de estilo y de circunstancias históricas; pero se explican fácilmente si este profeta no murió en Babilonia, sino que retornó a Jerusalén con los desterrados. El cambio de ambiente y de problemática justificaría las divergencias entre 40-55 y 56-66. Entre los comentaristas que defienden la unidad de 40-66 (aunque no coincidan en otros puntos) se hallan Torrey, König, Smart, Glahn, Banwell, Haran, Pope, etc.

Finalmente podríamos hablar de los «mininostálgicos»: los que se aferran a la teoría de Duhm y defienden la existencia de un Tritoisaías (Littmann, Hölscher, Pfeiffer, Elliger, Sellin, Meinhold, Kessler, etc.). Consideran imposible defender la unidad de 40-66, pero atribuyen los cc.56-66 a un profeta posterior al destierro, que muchos de ellos convierten en discípulo de Deuteroisaías.

3.4. *Postura actual*

Poco a poco se impone la división del libro en tres grandes bloques (1-39 / 40-55 / 56-66), pero hablando sólo de dos profetas concretos: Isaías, el del siglo VIII, cuyo mensaje está conservado en los cc.1-39, y Deuteroisaías, profeta del exilio, al que debemos los cc.40-55. La tercera parte (56-66) no hay que atribuirla a un profeta concreto, sino a una serie de ellos, a una escuela postexílica. Profetas anónimos preexílicos, exílicos y postexílicos han dejado también su huella en los bloques relativos a «Proto» y «Deuteroisaías».

Por otra parte, si desde finales del siglo XVIII el empeño de la crítica bíblica se centra en dividir y distinguir grandes bloques, los últimos años revelan un esfuerzo distinto: el de organizar y ensamblar dichos bloques. Las distintas secciones del libro de Isaías no son compartimientos estancos, bloques erráticos que se han ido añadiendo a un núcleo originario de forma puramente casual. Distintas imágenes y temas atraviesan todo el libro, estableciendo una profunda relación entre sus partes [7]. En este sentido tienen especial interés los puntos de contacto entre el capítulo inicial y los dos capítulos finales; demuestran un esfuerzo de los editores, que muchas veces pasó inadvertido para los críticos.

Esto no significa una vuelta a la teoría nostálgica. Isaías no escribió los 66 capítulos del libro. Pero la corriente moderna supone una matización de posturas anteriores, necesarias, sin duda, pero que no captaban toda la verdad del problema.

3.5. *Historia de la formación del libro*

Lo anterior sugiere que el proceso de formación del libro fue muy largo y complejo. Vermeylen lo ha dejado claro en el subtítulo de su estudio, al considerar los 35 primeros capítulos de Isaías «espejo de quinientos años de experiencia religiosa de Israel» [8].

Sobre la formación del libro de Isaías se han propuesto teorías muy distintas [9]. Como botón de muestra recojo las opiniones de Vermeylen y Wildberger. Dejan claras dos cosas: que es difícil llegar a un acuerdo en cuestión tan compleja, y que, a pesar de las diferencias, todos admiten un largo proceso de formación.

[7] Véase R. Clements, *The Unity of the Book of Isaiah*: Interpr 36 (1982) 117-29; C. A. Evans, *On the unity and parallel structure of Isaiah*: VT 38 (1988) 129-47; R. Lack, *La symbolique du livre d'Isaïe*, AnBib 59 (Roma 1973); K. Nielsen, *There is Hope for a Tree*, JSOT Suppl 65 (Sheffield 1989); R. Rendtorff, *Zur Komposition des Buches Jesaja*: VT 34 (1984) 295-320; B. G. Webb, *Zion in Transformation. A Literary Approach to Isaiah*, en D. J. A. Clines y otros (eds.), *The Bible in Three Dimensions*: JSOT Sup 87 (Sheffield 1990) 65-84.

[8] J. Vermeylen. *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, 2 vols. (París 1978).

[9] Véase la panorámina que ofrece H. Wildberger, *Jesaja*, BK X (Neukirchen 1982) 1529-76, donde recoge las opiniones de Cornill, Duhm, Marti, Budde, Mowinckel, Fohrer, Barth, Vermeylen y los comentarios recientes, a las que añade su propio punto de vista. La reciente obra de O. H. Steck, *Der Abschluss der Prophetie im AT* (Neukirchen 1991) dedica especial atención a las últimas etapas del libro de Isaías.

Vermeylen distingue siete etapas. 1) La primera se refiere a la predicación de Isaías y la formación de las primeras colecciones. Son cinco, organizadas por temas: sobre la guerra siro-efraimita (6,1-8,18, suprimiendo ciertos añadidos posteriores), sobre la humillación de los orgullosos y exaltación de Yahvé (2,12-17; 3,1-9a*.16-17.24), sobre el orgullo y la injusticia social de los poderosos de Jerusalén (5,11-13.18-19.20.21.22-23.8-10; 10,1-3), un poema de cinco estrofas (9,7-11*.12-13.16b.17-20.24a.25.26-29) y una última colección sobre la falta de confianza en Yahvé en la política exterior de Judá (10,5-9.11*.13-14 + 14,24-25a; 18,1-2.4; 28,1-4*; 29,1-4*; 30,1-5*; 31,1.3; 33,1).

2) La segunda etapa va desde el reinado de Manasés hasta el exilio. En ella tienen lugar: a) el enriquecimiento de las colecciones anteriores [10]; b) las primeras fusiones de las colecciones; c) la primera relectura, que subraya la inviolabilidad de Jerusalén [11]; d) la segunda relectura, ligada al reinado de Josías [12].

3) La tercera etapa la constituye la relectura de la época del exilio [13].

4) La cuarta, la relectura escatológica de la primera mitad del siglo V, que se refleja en nuevos textos [14]; más importante es que el libro queda estructurado en tres secciones que corresponden a las grandes etapas del drama escatológico: castigo de Israel (1-11*), castigo de los paganos (13-26*), triunfo de Israel (28-33*), con la conclusión en 33,17-24a.

5) La quinta etapa se centra en el tema de la conversión de

[10] 3,12a.14-15; 7,20; 20,1-6*; 22,1b-3.7.12-14; 22,15-18; 30,6b-8; 31,4; 33,9-14.

[11] En la colección I se añaden 7,1-2.4b.5b.20b; 8,7a; 7,8b.16.18-19; 8,6b.8b-10.15. En la IV, 9,8a.10; 5,26.30. En la V, 10,27b-24; 14,26.28-32*; 17,1-6*.12-14a; 23,1-14*; 28,14-16aα*.17b-18; 28,21; 29,5-7.9-10.13-14.15; 31,5; 33,3-4.

[12] 2,(1).2-4; 7,15; 8,23aß-4,6a; 11,1-5; 22,19-23*. La relectura de las tradiciones isaianas en la época de Josías es el tema fundamental de la importante obra de H. Barth, *Die Jesaja Worte in der Josiazeit*: WMANT 48 (1977).

[13] En las colecciones I y IV se manifiesta en 6,12-13bα; 7,23-25; 8,19.21-22; 5,24b; 9,14-16a. En las colecciones II, III y V se añaden 1,1-20*.21-26; 2,6-8.11.18; 3,1b-3*.4-7; 3,25-4,1; 5,1-7.14.17*; 10,4.10-11; 17,9-10a; 19,1-4.11-15; 20,2.3bß; 22,4.(8a).8b-11; 28,7-13.14*.19-20; 29,10*; 30,3(?).5b.9-17. Adviértase que Vermeylen sitúa en este momento del exilio textos tan famosos como la denuncia de Jerusalén (1,21-26) o la canción de la viña (5,1-7).

[14] 2,9a.10.19; 15,1-8 + 16,1.3-4a.6-12; 18,3.5-6; 19,5-10; 21,1-9*.11-12a.13-15; 22,5-6; 23,13.15-16*; 26,8-9*.11-13.16-18.20-21; 30,6a.18.27-33*; 31,8-9; 33,2.5.6a.7-9.10-12; 33,17-24a.

los infieles [15]. En ella aparece una comunidad centrada en Sión, que se identifica con el verdadero Israel, que sufre, deseosa de fidelidad y no obstante pecadora, poco numerosa, formada por «rescatados», animada por una gran esperanza.

6) Con un espíritu distinto, la sexta etapa subraya la revancha contra los impíos [16]. La comunidad insiste en su condición de víctima, piensa que sus miembros son justos, mientras equipara a los malos con los paganos; no espera su conversión, sino su destrucción, que implica la salvación de los buenos.

7) La séptima etapa supone los últimos retoques del libro. Se advierte en ellos: a) preocupación misionera y el tema de la conversión de los paganos; b) polémica antisamaritana [17]; c) el tema de la reunión de los judíos dispersos [18]; d) el drama apocalíptico [19].

Estoy convencido de que ningún lector se molestará en comprobar esas citas ni la fuerza de los argumentos. Incluso puede tener la impresión, leyendo las siete etapas anteriores, de que la formación del libro pudo ocurrir de forma más sencilla. Probablemente se equivoca. Quizá acierte en que resulta demasiado hipotético identificar con tanta exactitud las etapas y el espíritu que las anima. Pero cualquier explicación sencilla peca de simplista. Wildberger, que discrepa de Vermeylen en ciertos puntos, admite también un complejo proceso de formación.

1) En vida de Isaías admite que se formaron ya dos colecciones organizadas con criterio cronológico: la primera contendría los pasajes auténticos en 2,6-11,9, que recogen la actividad del profeta desde sus primeros años hasta la guerra siro-efraimita [20],

[15] A esta etapa atribuye 1,7bß-9.27; 2,20-21; 3,9b; 4,2-3; 6,10b.13bß; 7,21-22; 9,2a (el cambio de «aumentaste la alegría» en «le aumentaste el pueblo»); 9,6b; 10,5b.20-22aα.24-27a; 11,3a.6-9; 14,25b; 17,7-8; 21,12b; 26,15; 27,2-6; 28,5-6.16aß-17a; 28,23-29; 29,17-18.22-24; 30,19-26; 31,6-7; 32,1-5.15-10; 33,6b.13-16.24b.

[16] 1,21bß.25aα; 2,9a.22; 3,10-11.12b-13.18-23; 4,4-5a; 5,15-16.17*; 8,20.22bß-23aα; 10,12.15-19; 12,1-6 y 24,1-5.9-12 + 26,1-6*; 14,3-23.27.(28*).30.32*; 15,9; 16,2.4b-5.13-14; 17,2bß.3b; 17,14b; 19,16-17; 21,2bß.10.16-17; 22,24-25; 23,15*.17-18; 24,14-18a; 25,1-5.9-12 + 26,1-6*; 26,7.(9a).10; 29,2b.5a*.8.16.19-21; 26,7.(9a).10; 29,2b.5a*.8.16.19-21; 30,29.32b; 31,2; 32,6-8; 34,1-35,7*.

[17] 1,28-31; 2,9b(?); 17,10b-11; 27,(7.8b).9b-11; 28,(1*).2.(4b).

[18] 11,11-16; 24,6-8; 27,12-13; 35,8-10.

[19] 5,27aß; 10,22aß-23; 24,16b.21-23; 27,1; 28,22; 29,11-12; 30,26*; 34,16abα.17. En este contexto habla de tres textos sobre la resurrección: 25,8a; 26,14; 26,19.

[20] Distingue cinco bloques: 2,6-4,1 (de la primera época, sobre la política

más textos procedentes de los años 717 a 711; la segunda se refiere a la época de la rebelión de Ezequías (705-701) y se encuentra actualmente en los capítulos 28-31.

2) Este núcleo primitivo va creciendo en diversas etapas.

– Desde finales de la monarquía hasta fines del exilio se va formando una colección de oráculos contra países extranjeros, centrada en la caída de Babilonia, y que originariamente no contenía ningún texto isaiano; más tarde, el redactor incluyó algunos oráculos de Isaías para respaldar la colección con la autoridad del gran profeta, o con vistas a ampliar las tradiciones isaianas ya conocidas.

– En contra de la tesis de Barth, no se puede admitir una «redacción de la época de Josías». Antes del exilio, el material isaiano sufre ciertos retoques, pero no son de gran peso. Es posible que el c.23 sea preexílico, pero esto no significa que por entonces formase parte del libro de Isaías.

– La época exílica y primeros años del postexilio sí supondrán una seria relectura del material anterior. Distingue dos «recensiones»: α) la *condenatoria*, que tiene presente la caída de Jerusalén y se manifiesta en una serie de amenazas que han contribuido a presentar a Isaías como un profeta radical en sus denuncias y condenas [21]. El libro, al unirse los cc.13-23 a lo anterior, da ya sensación de unidad, centrada en la condena. ß) Pero el cambio que experimenta la profecía durante la época del exilio, que se vuelve más consoladora por influjo de Ezequiel y Deuteroisaías, influye también en el material isaiano, dando paso a una nueva recensión *salvífica*, durante los primeros años posteriores al exilio [22].

En ambas recensiones, tanto la condenatoria como la salvífica, se trata de comentarios relativamente breves, nunca de fragmentos independientes.

– Ampliaciones postexílicas. No se trata ahora de simples

interior de Jerusalén); 5,1-24* + 10,1-3 (primera época, contra la injusticia social); 9,7-20* + 5,25-29 (ciclo de oráculos contra Israel poco antes de la guerra siro-efraimita); 6,1-9,6* (memorial sobre la guerra, poco antes de la invasión del 732); 10,5-8.13-15a + 10,27-11,9 (oráculos a Judá/Jerusalén ante el creciente peligro asirio y hasta el sometimiento de Asdod [717-711]).

[21] A esta «recensión» corresponden 2,10s; la polémica contra los ídolos en 2,20s; 5,15s; 6,13abα; 10,10s; quizá 10,16-19; 14,21.22s; 15,9; 16,2; 23,15s; 28,13.19; 29,8s; 30,32.

[22] Se advierte en 1.27s; 2,22; 3,10s; 4,2-6 (texto complejo, resultado de diversas etapas); 6,13bß; quizá 7,15; 10,12; 11,10; 14,25b; 17,7s; 18,7; 23,17s; 28,5s; 30,27-33 (el núcleo lo constituye el v.29, que procede de Isaías).

añadidos o comentarios, sino de auténticas ampliaciones, centradas casi todas en la salvación de Israel; no la salvación de un problema concreto, sino la salvación duradera de una nueva existencia en una nueva época. Los pasajes difieren mucho por su temática, lenguaje, vocabulario e importancia [23], pero dejan entrever la precaria situación de la comunidad a la que se dirigían: el verdadero Israel está amenazado por los infieles dentro de sus propias filas, por el dominio extranjero, por la escasez de bienes materiales, por el abuso de tiranos sin escrúpulos. Proceden de la primera mitad del siglo V, lo cual no significa que desde entonces formasen parte del libro de Isaías.

– Redacción final. En esta etapa se añaden: el bloque que va desde 11,11 hasta 12,6, probablemente hacia el año 400 a. C.; los capítulos 33-35; 19,16-25; el llamado «Apocalipsis de Isaías» (cc.24-27), que da un horizonte nuevo a los oráculos contra las naciones de 13-23. Con todo esto, hacia el año 400 a. C. tenemos ya el libro de Isaías en forma muy parecida a la actual.

– Poco después se insertan los relatos sobre Ezequías e Isaías (cc.36-39). Los cc.40-66 todavía no formaban parte del libro de Isaías.

– ¿Notas posteriores? Quizá podamos incluir en este apartado 8,8b(?); 10,27 y, con más probabilidad, 11,11b.13b; 29,11s; 34,16a.

Aunque las explicaciones de Vermeylen y Wildberger parecen muy distintas, difieren notablemente en el número de oráculos originales de Isaías, en la importancia de ciertos momentos (Vermeylen acentúa la época de Josías, a la que Wildberger no concede especial relieve), los dos reconocen un largo proceso de formación, que se extiende hasta el siglo III, y una serie de retoques y añadidos, que a veces se manifiestan en nuevos oráculos y otras en simples versos o comentarios de pasada. Esta visión nueva, con todo lo que tenga de hipotético en sus detalles concretos, supone una idea mucho más profunda de la palabra de Dios, que aparece así como una realidad dinámica, abierta a todos los tiempos, necesitada de explicación y complemento, porque no es una palabra atemporal, sino encarnada totalmente en la historia.

4. Otros libros proféticos

La compleja historia del libro de Isaías no se debe a que sea el más largo de todos los escritos proféticos. El mismo fenóme-

[23] Incluye aquí 4,3-5a; 10,20-23.24-26; 29,17-24; 30,18-26; 32,1-5(–8) y 32,15-20.

no se detecta en otros casos, sobre todo cuando tienen su origen en los profetas anteriores al exilio. No pretendo realizar una crítica de las opiniones, sino confirmar que, dentro de las hipótesis más diversas, todos los comentaristas recientes admiten un largo proceso.

4.1. *El libro de Amós*

Wolff [24] cuenta con seis estratos: tres del siglo VIII y tres interpretaciones posteriores.

1) Las palabras de Amós de Tecua (cc.3-6).

2) Los ciclos de las visiones (7-9) y los oráculos contra los países extranjeros (1-2), suprimiendo en ambos casos añadidos posteriores.

3) La antigua escuela de Amós, que añade ciertos textos y comenta otros durante los años 760-730 a. C. [25].

4) En tiempos de Josías (últimos decenios del siglo VII), cuando este rey destruye el altar de Betel, tiene lugar la interpretación de ciertos oráculos de Amós para presentarlos como anuncio de la acción del rey [26].

5) La redacción deuteronomista indica que Judá y Jerusalén también están bajo el juicio de Dios (2,4s; 3,1b), añade nuevos oráculos contra los países extranjeros (Tiro y Edom en 1,9-12), recuerda temas de la historia de la salvación (2,10-12), acentúa el papel de los profetas (3,7); quizá también 8,11s procede de ella, aunque podría ser de la antigua escuela de Amós (etapa 3). La redacción deuteronomista es la que provee al libro de su título completo (1,1).

6) La última etapa la representa la escatología salvífica postexílica: de la dura crítica contra el culto intenta salvar a los holocaustos (5,22aα), y añade el final consolador de 9,11-15.

Coote [27] ha propuesto un proceso más sencillo en tres etapas. El estadio *A* procede del siglo VIII (antes del 722) y contenía los siguientes oráculos: 2,6-8.13-16; 3,9-11; 3,12; 4,1-3; 5,1-2; 5,11a.12b.11b; 5,16-17; 5,18-20; 6,1-7; 6,8aα.11; 8,4-10; 91aß.2-4. Estaba dirigido a una clase específica de personas en un momento y lugar específicos: a los seguros, poderosos, bien alimentados, los que detentan poderes y privilegios. Estos oráculos sólo tienen un mensaje básico: los poderosos han oprimido a los débiles, la clase dirigente a los pobres. Cada oráculo es autónomo y anuncia una catástrofe inevitable.

[24] H. W. Wolff, *Amos*, BK XIV/2, 129-38.

[25] Le atribuye la oración de relativo en 1,1; 7,10-17; 9,7.8a.9s; 5,25s; 2,10-12.

[26] 3,14bß; el himno contenido en 4,13; 5,8s; 9,5s, cuyas dos primeras estrofas están introducidas por homilías (4,6-12; 5,6) que exigen aplicar a la destrucción del altar de Betel las palabras originarias de Amós contra ese santuario (4,4s; 5,4s).

[27] R. B. Coote, *Amos among the Prophets. Composition and Theology* (Filadelfia 1981). Para más datos sobre su opinión, véase J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»*, 166-8.

El estadio *B* supone la actualización de las palabras de Amós durante el siglo VII, desde el reinado de Ezequías hasta el de Joaquín aproximadamente. Como resultado tenemos ya una obra bastante amplia (1,1-9,6, salvo pequeños añadidos posteriores) y escrita. Consta de tres secciones: cinco oráculos que advierten desde Jerusalén (1,3-3,8), cinco grupos de oráculos contra Betel (3,9-6,14), cinco visiones amenazadoras (7,1-9,6).

El estadio *C*, que corresponde a los últimos años del exilio o a los decenios siguientes, supone el añadido de 1,9-12; 2,4-5 (oráculos contra Tiro, Edom y Judá) y de las promesas finales (9,7-15), aparte de otros cambios menores a lo largo de la obra.

En el estadio *A*, Dios manifestaba su justicia castigando; en el *B*, forzando una decisión; en el *C*, haciendo disfrutar de la salvación.

En conjunto, el estudio de Coote resulta un tanto artificial y prefabricado, haciendo decir a los textos lo que le interesa.

Fleischer, en su extenso estudio sobre los textos de denuncia social de Amós [28], admite siete etapas: la que se remonta al mismo Amós [29]; una reelaboración realizada hacia el año 740 [30]; otra de hacia 733/722 [31]; una redacción judía, que se manifiesta en 8,4-7; una reelaboración deuteronomista [32]; otra postexílica (5,8) y una final apocalíptica (5,9.13). Aunque me admira la facilidad con que se atribuyen versos o medios versos a fechas tan concretas (nunca he sido capaz de conseguir tal finura en el análisis de textos proféticos), comparto más estas explicaciones

[28] G. Fleischer, *Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive*, BBB 74 (Francfort 1989).

[29] 2,6b*.7a.bα.13-14; 3,12.15; 4,1-3; 5,1-2.7.10.16-17.21.22*.27; 6,1*.4.6a.8.11.12.

[30] 4,4-5; 5,4-5*.12.23-24.

[31] 2,15s; 5,3.6.14-15; 6,2*.6b; 3,9-11.

[32] 2,9.10-12; 5,25s.

complejas que las demasiado sencillas, como la del reciente y monumental comentario de Andersen y Freedman, que sólo admite algunos añadidos posteriores al profeta [33].

4.2. *El libro de Oseas*

Quien más ha desarrollado la idea de diversas etapas en la formación del libro ha sido Yee [34]. Distingue cuatro:

1) La que se remonta al mismo Oseas (H = Hosea). Comienza en 2,4aα y llega hasta el capítulo 13. La madre denunciada como adúltera es Raquel, y los hijos representan a las tribus del Norte. El adulterio se manifiesta en las alianzas con las grandes potencias de la época. Este núcleo procede de los años de la guerra siroefraimita.

2) El Compilador (C). Probablemente un discípulo del profeta, crea la primera tradición escrita de Oseas. Compone el c.1* para legitimar el ministerio de su maestro y cambia su mensaje: ahora, la esposa adúltera no es Raquel, sino Gomer. Con ello crea también la metáfora del matrimonio entre Yahvé e Israel y añade al mensaje de Oseas una nota de esperanza (nuevo matrimonio). No hay otras huellas de su actividad a lo largo del libro. Trabaja hacia 722/721, quizá en tiempos de la reforma de Ezequías.

3) Primer redactor (R1). Un judío que actualiza la tradición para incluir a Judá (4,15; 5,5b; 6,4.11a). Su ideología deuteronomista se manifiesta en la preocupación por la torá, la alusión al decálogo en 4,1-2, las acusaciones de 4,6; 8,1.12. Como buen deuteronomista, sólo admite como santuario central el de Jerusalén (8,1; cf. 9,15), protesta contra las peregrinaciones a Betel y Guilgal (4,15; 9,15) y le preocupa el sincretismo del culto (5,6; 9,10). Este autor reinterpreta la «prostitución» del país (que en Oseas se refería a los tratados con los extranjeros) aplicándola al culto pagano. La intervención de R1 culmina en el c.10*, donde atribuye la caída del Reino Norte a los pecados de Jeroboán. Este primer redactor no muestra buena opinión del oficio profético (4,5; 9,7). Refleja afinidades con el primer redactor de la Historia deuteronomista (Dtr1), que escribe en tiempos de Josías; hace referencia indirecta a la destrucción de Betel por este rey en 10,1-2.8.

[33] F. I. Andersen / D. N. Freedman, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24A (Nueva York 1989).

[34] G. A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation*, SBL Diss Ser 102 (Atlanta 1987).

4) Segundo redactor (R2). Es también de orientación deuteronomista, pero con la perspectiva del exilio. Utiliza diversos tipos de juegos de palabras para mitigar, cambiar o ampliar la tradición de Oseas. Es responsable de los cambios principales en la estructura del libro. Escribe el verso inicial (1,1) y el final (14,10), y añade los capítulos 3, 11 y 14 para dar a la obra una estructura tripartita.

4.3. *El libro de Miqueas*

En su extenso estudio sobre el tema, Renaud admite cuatro etapas [35].

1) Los oráculos anteriores al exilio, contenidos básicamente en los cc.1-3.

2) Edición exílica, de la que proceden 1,5bc.13bc; se hace una relectura de 2,3-5 insertando 3b, quizá 3d, y reelaborando el v.4.

3) Estructura definitiva del libro. Los añadidos principales se dan en 1,2; 6,1; sobre todo en los cc.4-5 y al final del c.7. Esta etapa tiene lugar a comienzos o mediados del siglo V.

4) Retoques complementarios: se cambia de sitio 2,12-13 y se incluyen algunas relecturas antisamaritanas.

Hay un problema adicional. Algunos autores atribuyen los capítulos finales (6-7) a un profeta anónimo del norte, «Deuteromiqueas» [36], y las profundas diferencias entre el mensaje social de estos capítulos y el de los capítulos 2-3 me mueve a darles la razón [37].

[35] B. Renaud, *La formation du livre de Michée* (París 1977).

[36] A. S. van der Woude, *Deutero-Micah: Ein Prophet aus Nord-Israel?*: NedTTs 25 (1971) 365-78. Sus argumentos los recojo en Alonso / Sicre, *Profetas*, II, 1033. En forma más sencilla, esta teoría ya la propuso F. C. Burkitt, *Micah 6 and 7 a Northern Prophecy*: JBL 45 (1926) 159-61.

[37] «En 2-3 veo a un profeta consciente del sufrimiento de sus conciudadanos pobres, oprimidos por los poderosos, que cuentan con el apoyo moral de los falsos profetas. La legislación precedente es importante para él, y denuncia sus contravenciones. Pero no es un legalista que se limita a pedir la observancia de las normas. Su análisis va más a fondo. Con la ley en la mano, sin más, no habría llegado a entablar una batalla semejante ni a anunciar la ruina de todo el sistema. Hay una experiencia personal y única detrás de sus palabras. Podríamos decir que la catástrofe que anuncia se basa en la ruptura de la alianza por parte de las autoridades. Es la interpretación más probable. Pero Miqueas nunca alude a ello de forma evidente.

El autor de 6-7 (suponiendo que los diversos oráculos procedan del mismo profeta) parte del sufrimiento de Dios, que implica (aunque nunca lo dice expresamente) un sufrimiento para los pobres. Hace referencias a contra-

En cuanto a los capítulos 4-5, algunos autores niegan la más mínima relación con Miqueas [38]; otros sólo atribuyen al profeta algunos oráculos [39]. Son muy pocos los que se los adjudican por completo, exceptuando 4,1-5 (Sellin, Lippl). Sin embargo, el problema no es tan claro como parece; todo depende de cómo se interpreten algunos textos [40].

Igual que en los otros casos, ciertos estudios se centran en la coherencia del texto final [41].

4.4. El libro de Jeremías

No faltan optimistas, como F. Augustin, que consideran muy sencillo el proceso de formación de este libro [42]. En general, se piensa que fue muy complicado. Mowinckel, que intentó trazarlo con la mayor exactitud posible, distinguió en él once etapas [43]. Testa habla de siete [44]. Hyatt las reduce a cinco [45]. Weiser renuncia a una exposición minuciosa y se limita a sugerir tres etapas principales [46]. Desde luego, parece más sensato no querer concretar demasiado. Con este presupuesto podemos indicar lo siguiente:

– El libro de Jeremías surge en su núcleo inicial cuando el

venciones de las leyes y de las normas de conducta propuestas por la tradición sapiencial. Pero tampoco es un legalista. Se fija en lo que esto supone de ingratitud hacia Dios y de tragedia para el pueblo.

Aunque pudiésemos detectar la alianza como denominador común de ambos bloques, la problemática distinta, el análisis de las víctimas, de los responsables, las raíces de la injusticia y las pretensiones de la denuncia sugieren que se trata de dos autores diversos» (J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»*, 313s.).

[38] Robinson, Pfeiffer, Sellin-Fohrer.

[39] 4,9-14; 5,1-5.9-13 (Nowack); 4,11; 4,14-5,4a.5b; 5,9-13 (Deissler); 4,9-14; 5,1-5.9-13 (Weiser); 5,9-14 (Eissfeldt).

[40] Una interpretación que posibilita la autenticidad de los capítulos 4-5 puede verse en Alonso / Sicre, *Profetas*, II, 1040s.

[41] D. G. Hagstrom, *The Coherence of the Book of Micah. A Literary Analysis*, SBL Diss Ser 89 (Atlanta 1988).

[42] F. Augustin, *Baruch und das Buch Jeremia*: ZAW 67 (1955) 50-56. Baruc amplió durante el exilio el segundo volumen que le dictó Jeremías: él es el autor de los llamados textos B y C.

[43] S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (Cristiania 1914) 54-57.

[44] E. Testa, *Il messaggio della salvezza, 4: Il profetismo e i profeti* (Turín 1977) 551-4.

[45] J. P. Hyatt, *The Book of Jeremiah*, en IB V, 787-91.

[46] A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, ATD 20-21, XXXVIII-XLIII.

profeta dicta a Baruc sus oráculos anteriores al año 605 (cf. Jr 36). Este volumen fue destruido por el rey Joaquín, pero el profeta volvió a dictarlo «y se añadieron otras muchas palabras semejantes» (36,32). Algunos autores han intentado averiguar qué oráculos se encontraban en el primer volumen y cuáles fueron añadidos en la segunda redacción. Las opiniones son tan diversas que no permiten ninguna seguridad [47]. Sí parece indudable que todos esos oráculos tenían un carácter amenazador (cf. 36,16).

– Otras palabras pronunciadas por el profeta no tenían, sin embargo, ese carácter de denuncia. El ejemplo más patente lo constituyen las promesas dirigidas a Israel en los cc. 30-31. Estos textos no formaron parte de ninguno de los dos volúmenes redactados en el 605. De hecho, en 30,3 encontramos otra orden divina a Jeremías, distinta de la del c.36: «Escribe en un libro todas las palabras que te he dicho, porque llegarán días en que cambiaré la suerte de mi pueblo, Israel y Judá». En principio, no hay motivos para dudar de la historicidad de este dato. Sería, pues, el mismo profeta quien escribió o dictó una serie de oráculos salvíficos y consoladores, que se encuentran actualmente en 30-31, junto con ciertos añadidos posteriores.

– Al mismo tiempo debieron de circular de forma independiente otras palabras de Jeremías que, por su temática, no tenían cabida en ninguno de estos volúmenes anteriores. El caso más claro es el de las «confesiones». Quizá también otros relatos en primera persona, o discursos de distinto tipo. Es posible que, poco a poco, se fuesen agrupando en pequeñas colecciones, ya que actualmente encontramos ciertos «títulos» repartidos a lo largo del libro: «Cuando la sequía» (14,1), «Palabra del Señor que recibió Jeremías» (18,1), «A la Casa real de Judá» (21,11), «A los profetas» (23,9).

– Con independencia de lo anterior, un contemporáneo (¿o varios?) de Jeremías escribió una serie de relatos sobre su vida; hasta entonces, quizá circulasen oralmente. Son los que se conocen a partir de Mowinckel como textos B [48].

– En épocas posteriores, muchos de esos oráculos fueron retocados y ampliados; a veces se añadieron pasajes enteramente

[47] Cf. A. Baumann, *Urrolle und Fasttag. Zur Rekonstruktion der Urrolle des Jeremiabuches nach den Angaben in Jer 36*: ZAW 80 (1968) 350-73; C. Rietzschel, *Das Problem der Urrolle. Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Jeremiabuches* (Gütersloh 1966); O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction*, 350-54.

[48] Para una visión de los textos A, B y C en el libro de Jeremías y su problemática, cf. Alonso / Sicre, *Profetas*, I, 411-15.

nuevos, sin relación alguna con el profeta. Una vez más, tuvo capital importancia la redacción deuteronomista [49].

4.5. *El libro de Ezequiel*

Parece indudable que Ezequiel consignó por escrito gran parte de su predicación: sus experiencias extáticas, sus acciones simbólicas, su palabra [50]. A veces, la redacción debió de ser lo primero (por ejemplo en el relato de la vocación); en otras ocasiones precedería la palabra, que daba paso posteriormente al texto escrito. De esta forma, en vida de Ezequiel se llegaría a lo que Fohrer llama estadio de «hojas sueltas». Es posible que el mismo Ezequiel las uniese para formar «colecciones», teniendo en cuenta la cronología y el contenido [51]. A ello podría deberse el carácter compacto y unitario que distingue a este libro de otras obras proféticas. Pero el libro actual no es obra suya en exclusiva. Sus discípulos, su escuela, retocaron numerosos pasajes y añadieron nuevas palabras. Resulta temerario concretar esta tarea. Howie, Gelin y Testa, entre otros, pretenden que el libro adquirió su forma definitiva antes de la vuelta del destierro (año 538). Garscha, por el contrario, cuenta con reelaboraciones que data hacia el año 300 a. C. En cuanto al número de reelaboraciones, Hossfeld distingue seis [52]. Vieweger supone un influjo de la escuela de Jeremías en la redacción de libro de Ezequiel [53].

[49] Cf. W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jer 1-25*, WMANT 41 (Neukirchen 1973); Id., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*, WMANT 52 (Neukirchen 1981); E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremia* (Oxford 1970). Sobre el estudio del libro de Jeremías informa muy ampliamente F. Raurell, *El libro de Jeremías*: EstFranc 82 (1981) 1-86; es también importante el de S. Herrmann, *Forschung am Jeremiabuch. Probleme und Tendenzen ihrer neueren Entwicklung*: TLZ 102 (1977) 481-90.

[50] La autenticidad de los oráculos de Ezequiel es tema muy debatido. Hölscher eliminaba todo lo que no fuese poesía; de este modo, de los 1.270 versos que tiene el libro sólo 170 procederían del profeta. Irwin, más generoso, le concede 251. Son posturas extremas que casi nadie sigue actualmente (como excepción podemos citar a J. Garscha, *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39*, Francfort 1974). Quien aplicase el mismo método a la obra de León Felipe, debería concluir que gran parte de sus poesías son «inauténticas».

[51] Cf. C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel*, SBL Monographs 4 (Pensilvania 1950, ²1960), espec. 85-99.

[52] F. Hossfeld, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches*, FzB 20 (Würzburgo 1977).

[53] D. Vieweger, *Die Arbeit des jeremianischen Schülerkreises am Jeremiabuch und deren Rezeption in der literarischen Überlieferung der Prophetenschrift Ezechiels*: BZ 32 (1988) 15-34.

4.6. *El libro de Zacarías*

No sólo los libros de los profetas preexílicos plantean problemas con respecto a su redacción. Un caso parecido al de Isaías lo tenemos en el de Zacarías. Es un dato admitido por la inmensa mayoría de los comentaristas que todo el libro no procede del mismo autor. Los ocho primeros capítulos son atribuidos generalmente a este profeta de finales del siglo VI. Pero del 9 al 14 las diferencias de contenido, de estilo, de intención, impulsan a los exegetas a atribuirlos a uno o varios profetas distintos de Zacarías.

Con respecto al contenido se aducen las siguientes diferencias: Zac 1-8 concede gran importancia a la reconstrucción y organización del templo, mientras 9-14 no se ocupa de esta problemática; 1-8 otorga un papel importante dentro de los planes divinos a la actividad humana, representada por el papel que desempeñan Josué y Zorobabel, mientras 9-14 sólo se fija en la acción de Dios; en 1-8 se muestra gran estima de la profecía, mientras en 9-14 se supone como ideal su desaparición.

En cuanto al estilo, Zac 1-8 es en gran parte un libro de visiones, mientras 9-14 sólo contiene oráculos; en 1-8 abundan los fragmentos autobiográficos, muy escasos en 9-14; en 1-8 abundan las fórmulas proféticas, en 9-14 las apocalípticas.

Por lo que respecta a la intención, 1-8 se centra en la restauración postexílica, mientras 9-14 piensa en el futuro escatológico.

Muchos de estos argumentos resultan discutibles; al menos no poseen gran valor. Pero, en conjunto, hacen muy plausible la distinción habitual entre Protozacarías (cc.1-8) y Deuterozacarías (cc.9-14). Este segundo bloque, a su vez, parece formado por oráculos independientes de diversos autores.

Igual que en el caso del libro de Isaías, existe actualmente la tendencia a descubrir relaciones profundas entre ambas partes [54], sin negar con ello el distinto origen de las mismas.

[54] R. A. Manson, *The Relation of Zech 9-14 to Proto-Zechariah*: ZAW 88 (1976) 227-39 indica como tradiciones comunes a ambas partes: el puesto central de Sión, la purificación divina de la comunidad, la invocación de los antiguos profetas, el universalismo. Para este autor, la única diferencia real es que la primera parte concede gran importancia a la actividad humana, cosa que no ocurre en la segunda. Sobre los últimos capítulos, véase la obra de Steck citada en nota 9.

4.7. *El libro de Joel*

Desde antiguo se discute la unidad de estas páginas. Por citar la postura más reciente, van der Meer admite tres fases en su redacción [55].

1) A los siglos VIII/VII pertenecen los versos 1,5-12.13-20; 2,18-19c.21-24; 3,1.3-5b. Vincula la desgracia provocada por una plaga de langosta y una sequía al tema del día del Señor.

2) Hacia el año 600 se añaden 1,2-4; 2,1-14.15-17.19d-20.25-27; 3,2.5c; 4,1-3*.9-17. La obra tiene ahora la estructura de un tríptico: A) descripción de la desgracia (1,2-12.13-20; 2,1-14); B) salvación de la desgracia (2,15-27); C) perspectiva para el futuro (3,1ss). El interés ya no se centra en la plaga, sino en los enemigos.

3) Haciendo referencia a la destrucción de Judá y al exilio, se añaden 4,1a*.4-8.18-21. Se mantiene la estructura tripartita de la fase anterior, porque los añadidos se realizan expandiendo los cantos quinto y sexto con un canto cada uno (3,1-4,8; 4,9-21).

4.8. *El libro de los Doce*

El último gran proceso redaccional se encuentra en el libro de los Doce Profetas Menores, que traza un arco desde Oseas, en el siglo VIII, hasta «Malaquías» (probablemente del V). Aunque ha predominado la tendencia a estudiar estos escritos por separado, parece que los redactores quisieron darles un sentido de unidad [56]. Según Bosshard, intentaron relacionar la colección con el libro de Isaías [57].

Según Steck, al final de la época de los Tolomeos es cuando se intenta crear el gran «corpus propheticum», que abarca desde Isaías hasta los Doce [58].

4.9. *Nota final*

Cualquier persona sensata debe mostrar un sano escepticismo ante teorías tan distintas, basadas a veces en argumentos

[55] W. van der Meer, *Oude woorden worden nieuw. De opbouw van het boek Joël* (Kampen 1989).

[56] En este tema se centran la tesis no publicada de D. Schneider, *The Unity of the Book of the Twelve* (Yale 1979) y la reciente monografía de P. R. House, *The Unity of the Twelve*, JSOT Sup 97 (Sheffield 1990).

[57] E. Bosshard, *Beobachtungen zum Zwölfprophetenbuch*: BN 40 (1987) 30-62.

[58] Cf. obra citada en nota 9.

muy frágiles. Pero es absurdo volver a la mentalidad antigua que atribuía todo el libro a cada uno de sus pretendidos autores. Lo que sí conviene, y esto se hace cada vez más, es prestar atención al resultado final, descubriendo en estos complejos escritos una unidad mayor de la que a veces se advierte.

II

LOS PROFETAS

La primera parte nos ha acercado a la figura del profeta. Pasamos ahora a recordar la historia del profetismo en Israel, comenzando por los antecedentes de la profecía bíblica. Este primer capítulo puede parecer desproporcionado en comparación con los siguientes, teóricamente más importantes. Aunque he suprimido muchos datos, me mueve a conservarlo en su amplitud la escasa bibliografía castellana sobre el tema.

El principal problema de esta segunda parte radica en otras dos cuestiones complementarias: ¿Es posible reconstruir la «biografía» de los profetas? ¿Tiene sentido hacerlo? Quien conozca la cantidad de obras y horas de estudio dedicadas por las generaciones precedentes a esta tarea puede considerar absurdas estas preguntas. Han sido muchos años de esfuerzo para tirarlos por la borda.

Pero el problema es más complejo. Los redactores de los libros proféticos no dedicaron especial interés, por no decir ninguno, a las cuestiones biográficas. Sabían que el tema era importante, y por eso los títulos de los libros comienzan a menudo situando al profeta en su época, indicando bajo qué reyes actuaron. Pero no pasaron de ahí. El material transmitido no lo organizaron de forma cronológica, sino de acuerdo con otros principios. Por otra parte, si excluimos ciertos textos, los mismos profetas no concedieron especial importancia a contarnos su vida.

Los últimos estudios comparten muchas veces esta tendencia antibiográfica. Reconocen la enorme dificultad de la labor, sobre todo cuando se trata de reconstruir el mensaje a partir de textos que, en numerosos casos, no proceden del profeta al que se atribuyen. Corremos el riesgo de construir un castillo de arena.

Sin embargo, si hoy tenemos los libros proféticos es porque unos hombres, que vivieron y lucharon en una época concreta, dentro de unas coordenadas políticas, sociales, económicas, religiosas, dieron el impulso inicial y mantuvieron vivo el movimiento a lo largo de siglos. A pesar de todas las dudas e incertidumbres, sabemos bastante de ellos, al menos de algunos. Por otra parte, la presentación biográfica, con todo lo que pueda tener de hipotética, ayuda a comprender muchos textos y

a captar el profundo anclaje de estos hombres y este mensaje en la historia. Con estas salvedades, considero necesario mantener el enfoque clásico de una historia del profetismo.

Pero con una matización importante. Al realizar esta labor, muchas veces no se ha prestado la atención suficiente al gran número de profetas anónimos y redactores que completaron, coleccionaron y reinterpretaron el mensaje de los grandes profetas. La tarea, en este caso, es más difícil todavía. Pero no podemos silenciarlos. Dentro de lo posible, procuraré tenerlos presentes.

9
Antecedentes de la profecía bíblica

La existencia del fenómeno profético fuera de Israel, incluso en culturas distintas de las del Antiguo Oriente, es un hecho que nadie pone en duda actualmente [1]. Han pasado los años polémi-

[1] M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977) 555-577, ofrece los principales textos del área egipcia y mesopotámica, dentro de una valoración de conjunto. El estudio más detenido sobre el tema es el de L. Ramlot, en DBS VIII, 812-908. Más breve, pero muy sugerente, es la exposición de A. Neher, *La esencia del profetismo*, 21-41; a los países que trataremos añade Irán y Grecia. Las ideas de Neher las recoge L. Monloubou, *Profetismo y profetas* (Madrid 1971) 23-46. En el librito *Profetas verdaderos, profetas falsos*, 97-108 hay una conferencia de N. Lohfink que resume las ideas principales. Véase también: J. T. Greene, *The Old Testament Prophet as Messenger in the Light of Ancient Near Eastern Messenger and Messages* (tesis doctoral no publicada); cf. Dis. Abstracts 41 (1980) 21-65; H. Gressmann, *Foreign Influences in Hebrew Prophecy:* JThS 27 (1926) 241-54; A. Haldar, *Associations of cult prophets among the ancient semites* (Upsala 1945); H. E. Hirsch, *Prophetismus im alten Orient*, en K. Schubert (ed.), *Bibel und zeitgemässer Glaube*, vol. I: *Altes Testament* (Klosterneuburg 1965) 159-69; H. B. Huffmon, art. *Prophecy in the Ancient Near East*, en *Interpreter's Dictionary of the Bible. Suppl. Volume* (Nashville 1976) 697-700; A. R. Millard, *La prophétie et l'écriture – Israel, Aram, Assyrie:* RHR 20 (1985) 125-45; F. L. Moriarty, *Antecedents of Israelite Prophecy in the Ancient Near East:* Studia Missionalia 22 (1973) 255-77; F. Nötscher, *Prophetie im Umkreis des alten Israel:* BZ 10 (1966) 161-197; Peake, *Roots of Hebrew Prophecy and Jewish Apocalyptic:* BJRL 7 (1922s) 233-55; N. H. Ridderbos, *Israels Profetie en «Profetie» buiten Israel:* Exegetica 2,1 (La Haya 1955) 1-62; H. Ringgren, *Prophecy in the Ancient Near East*, en *Israel's Prophetic Tradition.* Essays in Honour of P. Ackroyd (Cambridge 1982) 1-11; T. H. Robinson, *Die prophetischen Bücher im Lichte neuer Entdeckungen:* ZAW 45 (1927) 3-9; A. Rolla, *Profetismo biblico e semitico:* RivBib 6 (1958) 321-337; J. M. P. Smith, *Southern Influences upon Hebrew Prophecy:* AJSL 35 (1918s) 1-19; L. Stachowiak, *Die Prophetie als religiöses Phenomen des Alten Orients*, en J. Reindl (ed.), *Dein Wort beachten* (Leipzig 1981) 58-75 [publicado originariamente en polaco en Roczniki Teologiczno-Kanonieczne 25 (1978) 23-36]; M. Weinfeld, *Ancient Near Eastern patterns in prophetic literature:* VT 27 (1977) 178-195. Sobre el fenómeno del profetismo en otras culturas, véase especialmente J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1962); R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Filadelfia 1980); T. W. Overholt, *Prophecy in Cross-Cultural Perspective* (Atlanta 1986).

cos en los que parecía necesario negar la existencia de un profetismo extrabíblico para salvar la inspiración de los profetas hebreos. O, a la inversa, en que se encontraban profetas por todas partes para negar la pretendida revelación de Dios a través de estos personajes de Israel. El estudio de la cuestión se ha vuelto más científico, menos polémico y apologético. El hecho de que existieran profetas fuera de Israel no implica que los profetas bíblicos careciesen de inspiración; y tampoco les resta originalidad.

Una vez admitida la enorme difusión de este fenómeno, lo que nos interesa saber ahora es si la profecía bíblica tiene su origen en las manifestaciones proféticas de algún país vecino. El siglo pasado, Kuenen proponía a la profecía extática cananea como lugar de origen de la israelita, teoría que mantendrá años más tarde Hölscher. Luego se propuso a Egipto. Ahora está en pleno apogeo relacionar los orígenes con la ciudad de Mari. Y conviene estar a la expectativa sobre lo que puede ofrecer Ebla [2].

Para tener una idea clara de este hecho, debemos basarnos en los textos de esas otras culturas. A lo largo de este siglo se han propuesto como proféticos los textos más diversos, porque no se ha partido de un concepto relativamente claro y unívoco de profecía. Se habrían evitado muchas discusiones utilizando una definición como la de P. Amandry: «La única forma de revelación que merece plenamente ser llamada intuitiva es la que es recibida directamente, sin intermediario, en cualquier tiempo y en cualquier lugar, por una persona capaz de entender inmediatamente el mensaje divino y de comunicarlo» [3]. Con este punto de partida, se habría evitado presentar como proféticos textos que no exponen un mensaje divino, sino simples puntos de vista de su autor.

En este sentido, creo que quien ha realizado un esfuerzo más consciente ha sido Huffmon, que, como introducción a su estudio sobre Mari [4], describe la profecía con las siguientes

[2] «El que más tarde sería el tipo de profeta más frecuente en Israel, el Nabí, está atestiguado ya en Ebla, al norte de Siria, en el siglo XXIII a. C.» (K. Koch, *Die Propheten, I. Assyrische Zeit* [Stuttgart 1978] 19).

[3] Cf. *La divination en Mésopotamie Ancienne et dans les regions voisines* (París 1966) 174.

[4] H. B. Huffmon, *Prophecy in the Mari Letters:* BA 31 (1968) 101-24. También Nötscher se plantea este problema como punto de partida. Según él, para establecer una comparación entre los profetas de Israel y los del Antiguo Oriente hay que hablar de profetas en sentido estricto, es decir, de «mensajeros de Dios que, sintiéndose inspirados, hablan y actúan espontáneamente, sin que les pregunten, con la conciencia de una vocación y misión divina» *(Prophetie im Umkreis des alten Israel,* 162).

características: 1) una comunicación del mundo divino, normalmente para una tercera persona a través de un mediador (profeta), que puede identificarse o no con la divinidad; 2) inspiración a través del éxtasis, sueños o lo que podríamos llamar iluminación interior; 3) un mensaje inmediato, es decir, que no requiere un especialista para interpretarlo; 4) la probabilidad de que el mensaje no haya sido solicitado (a diferencia de lo que ocurre en la adivinación); 5) la probabilidad de que el mensaje sea exhortatorio o admonitorio.

Ateniéndome a estos criterios, creo que deberíamos ser mucho más estrictos a la hora de presentar un texto como profético. Centraré la exposición en las tres áreas de influjo que se han propuesto: Egipto, Mesopotamia (con Mari), y Canaán, con un breve apéndice sobre Transjordania, a causa de los descubrimientos en Deir Alla.

1. Egipto

Aunque a principios de siglo diversos autores pensaron que la profecía israelí tuvo sus orígenes en Egipto, en los últimos años se advierte un fuerte escepticismo con respecto a la «profecía» egipcia. Brunner, Müller, Huffmon, Nötscher (entre otros) niegan la existencia de «profetas» en Egipto. Morenz no dice nada del tema [5]. Ringgren afirma que Egipto «ofrece muy poco que pueda compararse con la profecía del Antiguo Testamento», ni el «Campesino elocuente», ni Neferti e Ipu-wer, «que más bien deben ser catalogados entre los precursores de la apocalíptica» [6]. Incluso los autores que intentan salvar algunos paralelos, como Moriarty, reconocen la enorme diferencia entre ambos mundos [7].

1.1. Principales textos [8]

A la hora de seleccionar los textos, debemos tener presentes algunos hechos importantes: 1) En principio, podemos prescin-

[5] Véase su *Ägyptische Religion,* o su artículo *Die ägyptische Literatur und die Umwelt,* en *Handbuch der Orientalistik,* 1. Abt., 1. Bd., 2. Abschn., 2. Aufl. (Leiden / Colonia 1970) 226-239 = S. Morenz, *Religion und Geschichte des Alten Ägypten* (Weimar 1975) 369-382.

[6] *Prophecy in the ancient Near East,* 1s.

[7] Cf. F. L. Moriarty, *Antecedents,* 260.

[8] Además de ANET y de la obra de M. García Cordero es importante consultar E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto* (Turín 1969); S.

dir de textos muy tardíos como la «Crónica demótica», la «Profecía del Cordero» o la «Profecía del alfarero» [9]. Son interesantes para una comparación con la apocalíptica judía, pero no pudieron influir en los orígenes de la profecía de Israel ni literariamente en los grandes profetas. 2) El que un texto ofrezca el esquema temporal de época de desgracia seguida de época de salvación (traída o no por un rey) tampoco lo convierte en precedente de la profecía israelita ni en precursor de la idea mesiánica; es un fenómeno frecuente en las más diversas culturas; pero puede ser interesante tenerlo presente para conocer esos elementos comunes. 3) Debemos excluir cualquier tipo de «cuentos» (como el del nacimiento maravilloso de los hijos de dios), ya que constituyen un mundo totalmente distinto al de la profecía; aunque el cuento prometa hablar de cosas futuras, no por eso se convierte en profecía.

De acuerdo con los principios anteriores, a lo sumo merecen ser tenidos en cuenta los siguientes textos: a) Las «profecías de Neferti»; b) Las admoniciones de Ipu-wer; c) El oasita elocuente.

a) Las profecías de Neferti [10]

El marco en prosa utiliza un procedimiento conocido: el soberano se aburre y desea que lo distraigan «con palabras hermosas y frases escogidas». Según el texto, se trata del faraón Snefru, de la IV dinastía. En realidad, es Ameni (= Amenenhet I), muy posterior, de la XII. Ante él se presenta Neferti y le pregunta si quiere que le cuente historias pasadas o futuras. El rey elige lo segundo. Entonces Neferti habla de un período de calamidades para el país, la invasión de los asiáticos, el desorden total y, por último, la venida de un rey unificador y victorioso llamado Ameni.

Desde el punto de vista literario, las «Profecías de Neferti»

Donadoni, *Storia della letteratura egiziana antica* (Milán 1959); M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature.* Volume I: *The Old and Middle Kingdoms* (Berkeley 1975); M. Pieper, *Die ägyptische Literatur* (1929).

[9] Cf. L. Koenen, *Die Prophezeiungen des «Töpfers»:* Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 2 (1968) 178ss.

[10] La obra se conserva en un solo manuscrito, Papiro Leningrado 1116B, de la dinastía XVIII. Trad. castellana en M. García Cordero, *Biblia y legado del antiguo Oriente,* 563-66 y en J. B. Pritchard, *La sabiduría del Antiguo Oriente,* 298-304. Traducción inglesa en M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature.* Volume I: *The Old and Middle Kingdoms* (Berkeley 1975) 139-145; ANET 444-446 (J. A. Wilson).

se insertan en la línea de la literatura de «catástrofe nacional», a la que pertenecen también las «Quejas de Khakheperre-sonb» [11] y el «Panfleto de Ipu-wer». Este tipo de obras desarrollan dos temas principales: la infiltración de asiáticos en el Delta y la guerra civil entre los egipcios. Este segundo aspecto se trata, a su vez, mediante tres tópicos, cargados de exageraciones: derramamiento de sangre, indiferencia ante el sufrimiento, y subversión del orden social, por lo cual el rico se ha vuelto pobre y quienes no tenían nada son ahora grandes señores. He aquí algunas de sus afirmaciones:

> «Este país está tan mal que no hay nadie que se preocupe de él, ni uno que hable, ni ojo que llore (...). Todas las cosas buenas han desaparecido y el país está postrado a causa de los dolores; los asiáticos están por todo el país. Enemigos se han alzado en el este y los asiáticos han bajado a Egipto (...). Te voy a presentar al hijo como un enemigo, al hermano como un adversario, y al hombre matando a su propio padre (...). Entonces vendrá un rey perteneciente al sur, Ameni el triunfador es su nombre. Es el hijo de una mujer del país de Nubia, es nacido en el Alto Egipto. El ceñirá la corona blanca y llevará la corona roja; unirá a las Dos Poderosas, satisfará a los Dos Señores en lo que deseen (...). ¡Alégrate, pueblo, de su tiempo! El hijo de un hombre establecerá su nombre por siempre. Los que se inclinan al mal y maquinan la rebelión han silenciado sus discursos por miedo a él. Los asiáticos caerán ante su espada, y los libros bajo su llama. Los rebeldes están bajo su ira, y el de corazón traidor, bajo su temor (...). Y la justicia volverá a ocupar su lugar, mientras que será desechado el mal obrar...».

Todos los autores están de acuerdo en que se trata de una «profecía» pronunciada después de los acontecimientos («ex eventu»). Contrapone la época de Ameni (forma abreviada de Amenenhet I), fundador de la dinastía XII, con el período precedente. Como dice Von Gall, el cuento está escrito «ad maiorem regis gloriam». Y Miriam Lichtheim, que titula esta obra «Profecías de Neferti», advierte: «Los lectores, antiguos y modernos, deben captar que la 'profecía' es un artificio literario para encubrir el carácter contemporáneo de una obra compuesta durante el reinado de Amenenhet I y destinada a glorificar al rey. La obra es una novela histórica en forma pseudo-profética» [12].

Para algunos, el principal interés de la obra radica en su carácter «mesiánico». Según Wilson, «el Reino Medio libró a Egipto de la guerra civil y de la anarquía que siguieron al Reino

[11] Traducción en M. Lichtheim, *o. c.,* 145-49.

[12] *O. c.,* 139.

Antiguo. Estas desgracias y su posterior solución produjeron un sentimiento de salvación mesiánica, que los primeros faraones del Reino Medio aprovecharon probablemente en beneficio propio» [13]. En la misma línea, Bresciani indica que «la profecía se propone el fin eminentemente político de presentar a Ameni como el salvador, el mesías esperado, que devolverá a Egipto la felicidad de los tiempos antiguos y pondrá fin a las desgracias del país (...); el género «mesianismo» nació lógicamente en el Primer Período Intermedio, cuando las condiciones críticas de Egipto inducían a esperar un restaurador, un mesías...» [14].

Indudablemente, el esquema «época de desgracia», «venida de un rey», «época de salvación», es el que encontramos en algunas de las profecías mesiánicas más famosas del AT. Por ejemplo, en Is 8,23b-9,6, que describe al comienzo la situación del pueblo postrado, humillado, inmerso en sombras de muerte, para terminar contemplando una luz radiante que lo inunda todo de alegría, que libera de la guerra y la opresión gracias a la venida de un salvador («un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado»). O el esquema de Is 11,1-9, donde del desolado tocón de Jesé brota un vástago que trae la justicia e instaura un nuevo paraíso en la tierra. Se ha dicho, y con razón, que este esquema «desgracia – salvación» es común a muchos pueblos y culturas. No es preciso pensar en un influjo directo de Egipto en Israel. Pero, teniendo en cuenta el influjo cultural innegable de Egipto en otra serie de aspectos del antiguo Israel, sería absurdo negar una influencia también en este campo. Es probable que algunos profetas conociesen estas obras y utilizasen sus esquemas y modelos literarios al expresarse. Pero creo que la relación hay que buscarla con textos como los que acabo de citar de Isaías, no –como a veces se hace– con la profecía de Natán (2 Sm 7), mucho más parecida a otros textos que luego consideraremos.

Lo que parece más aventurado es aplicar a estas afirmaciones de Neferti el título de «profecías» y el adjetivo de «mesiánicas». Lo de menos es que se trate de «profetia ex eventu». Lo más grave es que Neferti en ningún momento reivindica una revelación divina ni pretende transmitir un oráculo de los dioses. Por otra parte, el adjetivo «mesiánico» está tomado de una cultura distinta y posterior, la hebrea; lo que el especialista del AT piensa cuando califica un texto de mesiánico no vale para el caso de estos textos egipcios. En concreto, el Mesías de la Biblia es

[13] ANET 444.

[14] *Letteratura e poesia*, 133.

un personaje estrechamente vinculado con Dios, y aparece como designado por el Señor para salvar a su pueblo. Y ese proceso de salvación que inicia lleva la garantía divina: «El celo del Señor lo realizará» (Is 9,6). Nada de esto advertimos en Neferti.

Hay un detalle muy curioso que merece la pena comentar. Una de las empresas importantes que llevará a cabo Ameni es la unificación de los dos reinos divididos: «El ceñirá la corona blanca y llevará la corona roja; unirá a las Dos Poderosas, satisfará a los Dos Señores en lo que deseen» [15]. Igual que su aparición, este logro político no se explica por intervención directa de los dioses. En una «profecía mesiánica» de Ezequiel aparece el mismo tema de la reunificación del Norte (Israel) y el Sur (Judá). Pero aquí Dios ocupa el papel principal y su Mesías continúa la obra que él ha comenzado: «Esto dice el Señor: Voy a coger la vara de José y a empalmarla con la vara de Judá, de modo que formen una sola vara y queden unidas en mi mano (...). Los haré un solo pueblo en su país, en los montes de Israel, y un solo rey reinará sobre todos ellos. No volverán a ser dos naciones ni a desmembrarse en dos monarquías (...). Mi siervo David será su rey, el único pastor de todos ellos» (Ez 37,19-24). Estoy dispuesto a conceder (¡y ya es mucho!) que los deseos de reunificación del Norte y el Sur estuviesen alentados por ilusiones semejantes a las de los egipcios. Pero, al hablar de profetismo, no hablamos simplemente de política ni de las eternas ilusiones de los pueblos. La política adquiere en este caso una relación directa con Dios o con los dioses, como veremos en Mesopotamia. Calificar de «mesiánico» un texto como el de Neferti sólo contribuye a propagar confusión.

Por último, quienes piensan que la intervención de Neferti es profética porque denuncia los males de la sociedad deberían recordar las ya viejas palabras de Pieper: «El libro es un vaticinium ex eventu (...), las quejas por la desgracia de la época no brotan directamente de los acontecimientos, como ocurre con Amós, Oseas, Isaías, etc.» [16]. Como formula espléndidamente Donadoni, el autor de Neferti, compitiendo con sus predecesores, ha convertido la experiencia humana en experiencia literaria [17]. Nada más lejos de la crítica social de los profetas de Israel.

[15] Las Dos Poderosas son la diosa buitre Nekhbet y la diosa cobra Wadjet, cuya unión, como la de los «Dos Señores» (Horus y Seth), representa el reino unificado (M. Lichtheim).

[16] *Die ägyptische Literatur*, 49.

[17] «Es fácil descubrir por todas partes referencias a la más amarga literatura

b) Los avisos de Ipu-Wer [18]

La obra consta de un marco narrativo, que no podemos reconstruir con seguridad, y seis poemas. Ya que la primera página está muy deteriorada, no conocemos el contexto en el que se desarrolla el discurso. Es probable, como piensa Wilson, que el protagonista, Ipu-Wer, se encuentre en pie ante el faraón describiendo el caos social. En cualquier caso, desde las primeras frases inteligibles queda claro que todo lo domina la violencia:

«El hombre mira a su hijo como a un enemigo (...)
El hombre va al trabajo con su escudo...
El arquero es señor de la situación,
la violencia está por doquier (...).
El hombre de valía hace duelo por la situación del país».

Un aspecto que conviene subrayar desde el primer momento es el literario. Imaginemos que debemos describir una situación caótica. ¿Cómo lo haríamos? El autor elige un estilo predominantemente poético, en el que predomina el paralelismo. En las seis primeras páginas, al menos 60 frases comienzan por «verdaderamente»; a partir de la página siete encontramos 50 frases que comienzan por «ved»; ocho veces se repite «recuerda» y

antigua; pero también se advierte que en estas descripciones, en estas quejas, falta una diana precisa, un sentido pleno. La tendencia del autor es competir con sus predecesores, pero utilizándolos por lo que tenían de vistoso, por sus descripciones, por sus paradojas. Los ha seguido en ese terreno, y aparentemente los ha superado en esa descripción de una naturaleza que se ha vuelto extraña e inconsueta. Pero aquí precisamente se advierte el carácter literario de la composición: no se trata de un mundo con el que podamos ajustar cuentas, de una realidad que se deplora y exorciza al describirla como enemiga y cruel. Lo que tenemos aquí es la estilización de la experiencia humana en experiencia literaria» *(Storia della letteratura egiziana antica,* 113).

[18] Se conserva en una sola copia, muy dañada, el Papiro Leiden 344, de la dinastía XIX o XX (hacia 1350-1100). Consta de diecisiete páginas, cada una con catorce líneas, menos las 10 y 11 que tienen trece. Publicado por H. O. Lange, *Prophezeihungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus I, 344 in Leiden.* Vorläufige Mitteilung. Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse 1903, 601-610. Una exposición bastante amplia e interesante del contenido en A. Moret, *El Nilo y la civilización egipcia* (Barcelona 1927) 262-269. Traducción castellana resumida en M. García Cordero, *Biblia y Legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977) 560-563. Traducción italiana en E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, 65-82. Traducción inglesa de J. A. Wilson en ANET 441-444 y de M. Lichtheim en *Ancient Egyptian Literature.* Volume I: *The Old and Middle Kingdoms*, 149-163. El mejor análisis que he encontrado desde el punto de vista literario es el de S. Donadoni, *Storia della letteratura egiziana antica*, 70-79. Además de los estudios que citaremos a continuación, véase Spiegel, *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im alten Ägypten* (Heidelberg 1950); G. Fecht, *Der Vorwurf an Gott in den «Mahnworten des Ipu-Wer»* (Heidelberg 1972).

nueve «pero es bueno cuando». Quien así escribe no está dominado por la angustia del caos social. Está entregado a una labor literaria, y es más fácil imaginarlo viviendo en un momento de paz [19]. Recordemos algunas de las frases más famosas.

«Verdaderamente, los pobres poseen ahora tesoros.
El que ni siquiera era capaz de hacer un par de sandalias, ahora posee riquezas.
Verdaderamente, los nobles se lamentan mientras los pobres se alegran. Todas las ciudades dicen: «expulsaremos a muchos de ellos».
Verdaderamente, los que construyeron las pirámides son ahora granjeros.
Verdaderamente, los hijos de los nobles son estrellados contra los muros.
Verdaderamente, todas las esclavas han perdido la vergüenza. Cuando sus señoras les dan órdenes, encuentran esto humillante.
Mira, se hacen cosas que nunca se hicieron antes, los mendigos roban al rey.
Mira, los que poseían tumbas son tirados por el suelo, el que no podía hacerse un sepulcro posee tesoros.
Mira, el que no podía construirse un bote, tiene ahora naves; sus antiguos propietarios se han quedado sin nada.
Mira, el que no sabía lo que era una lira, tiene ahora un arpa; el que no cantaba, exalta a la diosa».

Así, más de cien afirmaciones sobre las calamidades presentes y el contraste entre la suerte pasada de los pobres y los ricos, que ha cambiado de forma incomprensible [20]. Hasta que llegamos al final de la página 11 y comienzos de la 12, texto capital para el tema de la profecía. Una interpretación muy difundida [21]

[19] Según Wilson, el mejor estudio sigue siendo el de A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage* (Leipzig 1909), que considera las Admoniciones obra de un autor de la dinastía XII, que se lamenta por las calamidades del Primer Período Intermedio. Sin embargo, M. Lichtheim considera la interpretación de Gardiner «contradictoria e indefendible» y se inclina por la de S. Luria, *«Die Ersten werden die Letzten sein»:* Klio 22 (1929) 405-31, que niega todo trasfondo histórico a la obra y la data en el Imperio Medio, en una época de paz y prosperidad.

[20] Max Pieper intenta descubrir en la obra cierta disposición y progreso lógico. La primera parte estaría dedicada a describir la desgracia general del país; la segunda, la desgracia de los funcionarios; la tercera, el peligro que corre la monarquía; la cuarta da consejos para alejar definitivamente el peligro; la quinta formula esperanzas en los aliados. Pero reconoce que el autor no ha logrado dominar sus materiales y, sobre todo en la primera parte, la enumeración es interminable; cf. *Die ägyptische Literatur*, 26.

[21] Aunque no he podido comprobarlo, me imagino que debe ser la propuesta por Lange y que se mantiene en autores tan influyentes como J. H. Breasted, *A history of Egypt* (Londres 1920) 204s. La máxima difusión de esta teoría se consigue al aceptarla Wilson en su traducción para ANET.

propone que Ipu-Wer describe aquí la venida de un rey ideal, aunque caben dos posibilidades: que este rey imite un modelo pasado, quizá al dios sol Re, o que el pasaje sea realmente mesiánico, y que Ipu-wer mire al futuro dios-rey que librará a Egipto de sus desgracias [22]. Wilson se inclina por lo segundo y traduce: «Traerá refrigerio al corazón. La gente dirá: 'Es un pastor de todos los hombres. No hay maldad en su corazón. Aunque su rebaño sea pequeño, dedica todo el día a cuidarlo' ... Ojalá conozca su carácter desde la primera generación (= ojalá conozca la naturaleza humana desde sus comienzos). Entonces destruiría el mal; extendería su brazo contra él; destruiría su semilla y su heredad».

Sin embargo, la interpretación de Pieper en 1927 era muy distinta. Ve en estas líneas una crítica al rey que, como ocurre a menudo con los déspotas orientales, no se preocupa de sus súbditos. Su traducción era: «Se dice que es el pastor de todos los hombres, en cuyo corazón no existe el mal, y (sin embargo) su rebaño disminuye» [23].

Pero el cambio principal en la interpretación lo supondrá la obra de E. Otto, *El reproche a dios* [24]. En Ipu-wer advierte, además de una amplia e impresionante descripción de las calamidades y el caos, un reproche dirigido al dios creador. Este, que debería ser un «buen pastor», ha creado a los hombres con un carácter imposible, destruyendo con ello la creación. Su traducción es: «Se dice que es un buen pastor para todos, que no existe nada malo en su corazón. Que, aunque su rebaño sea pequeño, dedica todo el día a guardarlo. Pero, ¡qué ganas de engañarse! Ay, si hubiese conocido su carácter ya en la primera generación, le habría dirigido una maldición y habría alzado contra él su brazo. Habría destruido su semilla, sus herederos. En cambio, desea que se siga engendrando, y así todo lo domina la falta de entrañas y la opresión» [25]. En esta misma línea se orienta Bresciani: «Ipu-wer se lamenta de que Re, cuando reinaba todavía en el mundo y, airado con la humanidad, decidió destruirla a través de Sekhmet, no haya llevado a término esta destrucción y haya dejado en el mundo a los hombres que

[22] Cf. Wilson, en ANET 443, nota 36.

[23] *Die ägyptische Literatur,* 25.

[24] E. Otto, *Der Vorwurf an Gott. Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur.* Vorträge der orientalistischen Tagung in Marburg 1950, Fachgruppe Ägyptologie (1951).

[25] Cf. E. Otto, *Weltanchauliche und politische Tendenzschriften* en *Handbuch der Orientalistik,* I. *Ägyptologie* (Leiden 1952) 113.

merecían aquel castigo» [26]. De forma parecida, sin comprometerse con comentario alguno, traduce Miriam Lichtheim, y esta interpretación es la que supone también Brunner.

¿Nos encontramos ante un texto profético? Tres argumentos se han aducido en favor de esta postura: la esperanza mesiánica [27], la crítica social y el carácter escatológico. A propósito del primero, ya hemos indicado la opinión de Wilson y las dificultades de interpretación del pasaje pertinente.

En cuanto al segundo, el mismo Wilson lo emplea al decir que «el texto es profético en sentido bíblico. El 'profeta' no predice el futuro, sino que se encuentra ante el faraón y condena la administración pasada y presente de Egipto». En la misma línea se expresa Neher: «El acento sombrío y realista de estos textos recuerda profundamente el de algunas páginas bíblicas, auténticamente proféticas» [28]. Pero no es fácil estar de acuerdo con esta postura. Ya hemos indicado que Ipu-Wer tiene más de ejercicio literario que de exposición de un problema acuciante. Por otra parte, aunque algunos, como Bresciani, consideren que la obra traza un cuadro «probablemente objetivo de las condiciones de Egipto en la edad posterior al Reino Antiguo», Luria y Lichtheim hacen caer en la cuenta de las contradicciones que se advierten en la descripción: por una parte se lamenta de que en el país no hay nada, y por otra de que los pobres tienen de todo. Pero lo más importante a la hora de establecer una comparación con los profetas hebreos es la mentalidad tan distinta que refleja este texto. En la interminable descripción de calamidades (guerra civil, comercio exterior muerto, burocratización), se observa el carácter reaccionario subyacente [29]. Quien habla es la nobleza herida, con profundo desprecio hacia el pueblo, irritada porque los pobres han mejorado de situación.

[26] *Letteratura e poesia,* 79.

[27] «En este extraño oráculo 'mesiánico', el profeta proclama la venida de un rey bueno que, como el David de los profetas hebreos, salvará a su pueblo». Poco después, hablando de este tipo de literatura egipcia indica: «no podemos evitar la conclusión de que proporcionó a los profetas hebreos la forma y, hasta límites sorprendentes, también el contenido de las profecías mesiánicas. A los hebreos les quedó dar a esta antigua forma un significado ético y religioso más elevado» (J. H. Breasted, *A History of Egypt,* 205).

[28] *La esencia del profetismo,* 22.

[29] «Desconfianza con respecto a los hombres, pesimismo, nostalgia por el antiguo orden social que se querría restaurar, desprecio por la plebe: este es el carácter moral y político de la obra» (E. Bresciani, *o. c.,* 65). Para una comparación de la postura de Ipu-wer con lo que dice el profeta Miqueas, véase J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»,* 306s.

En cuanto al carácter escatológico, se basa en la pretendida promesa de un futuro feliz que pone término al caos presente: «En esta asociación de sombras y de luces se manifiesta el aspecto más original de la antigua profecía egipcia, esto es, su carácter visiblemente *escatológico*» [30]. Pero ya hemos indicado que esta alternancia de épocas malas y buenas es un fenómeno frecuente en las más diversas culturas. Ni podemos calificarlo de profético ni demuestra un influjo de Egipto en Israel. Por otra parte, no es nada claro que al final se prometa esa época de felicidad.

Por último, el mayor argumento en contra del carácter profético del texto es que su autor nunca invoca una revelación de los dioses [31].

c) *El oasita elocuente* [32]

Para muchos se trata de la obra cumbre del Primer Período Intermedio, que abarca las dinastías VII a X (hacia 2190-2040 a. C.). En el oasis de la sal (Wadi Natrum), al NO de Herakleópolis, habita un campesino llamado Khun-Anup. Un día, decide ir a Egipto por alimentos para su mujer y sus hijos. Carga sus asnos con diversos productos y se dirige a la capital. A lo largo del camino tropezará con un hombre ambicioso y sin escrúpulos, empleado del administrador general, que le roba todos sus bienes. Diez días pasa Khun-Anup pidiéndole que se los devuelva. Cuando ve que es inútil, marcha a Herakleópolis para pedir justicia al administrador general, Rensi. Su primer discurso es amable, convincente. Elogia sus buenas cualidades para ganarse su benevolencia:

[30] A. Neher, *o. c.*, 24.

[31] Ya a comienzos de siglo negaba este carácter profético Alan Gardner: «Debo afirmar una vez más que no hay traza segura, ni siquiera probable, de profecías en ninguna parte del libro» (citado por A. S. Peake, *The Roots of Hebrew Prophecy and Jewish Apocalyptic:* BJRL 7 [1922s] 233-55; cf. 245).

[32] Publicado por F. Vogelsang / A. H. Gardiner, *Die Klage des Bauern* (Leipzig 1908). Traducción francesa en G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiennes de l'époque pharaonique* (París 1976) 41-69. Traducción italiana en E. Bresciani, *Letteratura e poesia*, 95-110. Resumen en ANET 407-410. Es interesante la evolución que ha experimentado entre los egiptólogos el título de la obra. Vogelsang y Gardiner la presentaban como «las quejas o denuncias del campesino». Ver también F. Vogelsang, *Kommentar zu den Klagen des Bauern* (Leipzig 1913). El título «Quejas del campesino» lo mantiene Max Pieper, *Die ägyptische Literatur*, 34, y la obra de E. Suys, *Etude sur le conte du Fellah plaideur* (Roma 1933). Ahora es más frecuente hablar de «el campesino elocuente»; por ejemplo Donadoni, Lichtheim.

> «Gran administrador, mi señor ... tú eres el padre de los huérfanos, el marido de la viuda, el hermano de la mujer repudiada, el seno del que no tiene madre (...). Tú, que aniquilas la mentira, que haces existir la justicia, acude a la voz del que te llama».

Rensi se siente conmovido por el caso y, sobre todo, admirado por la elocuencia del campesino. Mientras sus consejeros le quitan importancia al asunto, dando muestras de insensibilidad social y de poco interés por la justicia, Rensi calla. Sin que el campesino lo sepa, avisa al faraón de que ha encontrado un hombre elocuente. Y el rey decide que le haga hablar al máximo y recojan por escrito sus palabras. Será un entretenimiento para la corte. Rensi, convencido de que el campesino lleva razón, ordena que provean de todo lo necesario –sin él saberlo– a su mujer, a sus hijos, y al mismo campesino.

A partir de entonces, a Khun-Anup no le falta para vivir. Pero sigue sediento de justicia. Una vez tras otra acude a la presencia de Rensi exigiendo sus derechos. No lo hace ya en plan benévolo. Denuncia, acusa, insulta. Después del tercer discurso, el administrador da orden de azotarlo. Pero no consigue callar al oasita. Seis veces más vuelve a la carga, reivindicando sus propiedades, denunciando la injusticia del tribunal, la corrupción del poder. La historia tiene un final feliz, pero lo que nos interesa es recoger algunas afirmaciones del protagonista:

> «Mira, la justicia, expulsada de su sede, vaga lejos de ti. Los funcionarios hacen el mal, los jueces roban. El que debe apresar al timador, se aleja de él; el que debe dar respiro a la boca estrecha, se lo quita; el que debe dar alivio, hace que se angustie; el que debe repartir, es un ladrón; el que debe alejar la necesidad con sus órdenes, actúa en interés de sus amigos (= de los que le siguen la corriente); quien debe rechazar el delito, practica la iniquidad (...). Eres fuerte y poderoso, tu brazo es valiente, pero tu corazón es rapaz, la piedad se ha alejado de ti» (de la segunda intervención).
>
> «Eres un barquero que sólo transporta al que puede pagar el pasaje; eres un justo cuya justicia se ha desmoronado. Eres un inspector de almacenes que impide el paso al pobrecillo. Eres un halcón para los hombres, te alimentas de los pájaros más débiles. Eres un carnicero, contento de matar (a los animales) sin que pueda acusársele por ello. Eres un pastor que no sabe alejar el mal de su rebaño; no has contado a tus animales (...). Eres como un policía que roba, un gobernador que se apodera de lo que quiere, un jefe de distrito que debe reprimir el bandidaje y se ha convertido en ejemplo para el malhechor» (tercera intervención).

Se comprende que, después de esta acusación, Rensi ordene azotar a Khun-Anup. Sus palabras son audaces y sus imágenes nos recuerdan otras del Antiguo Testamento: las autoridades

como carniceros que descuartizan al pueblo (Miq 3,1-4), como pastores ineptos y crueles (Ez 34), «amigos de sobornos y de ladrones» (Is 1,23). Las intervenciones posteriores del campesino continúan en la misma línea. Me limito a pocas frases más.

«La ley está arruinada, la regla quebrantada. El pobre no puede vivir, lo despojan de sus bienes. No es honrada la justicia» (séptima intervención).

«Son salteadores, ladrones, bandidos, los funcionarios nombrados para oponerse al mal; son un lugar de refugio para el violento los funcionarios nombrados para oponerse a la mentira» (octava intervención).

Las semejanzas entre las palabras del oasita y los profetas podrían multiplicarse. Lanczkowski descubre los siguientes puntos de contacto [33]: 1) lugar de origen: el oasita procede de la zona limítrofe entre la tierra cultivable y el desierto, aún no contaminada por la civilización; lo mismo ocurre con Moisés, Elías, Amós y Juan Bautista; 2) el motivo por el que habla es, igual que en los casos de Amós y Natán, la injusticia; 3) el cuarto discurso tiene lugar delante del templo, cuando Rensi sale de él; esto recuerda la intervención de Amós en Betel (Am 7) o la de Jeremías en Jerusalén (Jr 7; 26); 4) el campesino sufre, es azotado, lo cual recuerda el destino tan semejante de Jeremías (Jr 20), las persecuciones de tantos profetas, que culminarán con el sufrimiento del Siervo de Yahvé (Is 53); 5) el campesino emplea la amenaza, el reproche, la ironía, imágenes parecidas a las de los profetas; 6) igual que ocurre con la predicación profética, también aquí hay gran interés en que se conserve por escrito.

De estas coincidencias deduce Lanczkowski «la existencia de un movimiento profético en Egipto». Pero hay datos que el autor pasa por alto: 1) El campesino defiende sus propios intereses; es un apasionado de la justicia y denuncia las transgresiones contra ella, pero actúa «en legítima defensa»; no se arriesga en beneficio de otras personas, como hacen Amós, Miqueas, Isaías. 2) El campesino basa sus denuncias en una conciencia espontánea de la justicia; los profetas también tienen

[33] G. Lanczkowski, *Ägyptischer Prophetismus im Lichte des alttestamentlichen:* ZAW 70 (1958) 31-38. El autor no formula sus ideas de manera tan ordenada como lo hago, pero creo resumirlas fielmente. El tema vuelve a tratarlo en su obra *Ägyptischer Prophetismus* (Wiesbaden 1960). Véanse las recensiones muy negativas de H. Brunner en TLZ 87 (1962) 585-87 y S. Herrmann en OLZ 58 (1963) 124-30, y el importante artículo de S. Herrmann, *Prophetie in Israel und Aegypten. Recht und Grenze eines Vergleichs:* SVT IX (Leiden 1963) 47-65.

esta sensibilidad, pero intervienen en nombre de Dios, manifestando que la violación del derecho es un ataque frontal a la voluntad divina. 3) Lanczkowski parece suponer que el campesino es un personaje histórico, como los profetas de Israel. Esto no es claro. Más bien llevan razón los que clasifican la obra como «cuento». El mismo arranque del relato, las anécdotas posteriores, su final feliz, lo confirman. Muy distinto es el final de Amós en Betel, Miqueas ben Yimlá en Samaría, o Jeremías en Jerusalén. Deducir de este texto la existencia de un movimiento profético en Egipto resulta aventurado, aunque es de sumo interés situar este texto en el contexto global de una lucha por la justicia en el Antiguo Oriente, en la que participaron de forma tan plena los profetas de Israel.

1.2. Valoración final

Después de analizar detenidamente estos textos, Ramlot llega a las siguientes conclusiones:

En Egipto se constata una ausencia de revelación. Estos pretendidos profetas nunca se basan en ella para anunciar los bienes futuros o denunciar las injusticias. Como ya indicamos, este aspecto también lo subrayan numerosos autores.

Se advierte también una ausencia de tradición histórica o doctrinal. El contenido teológico es muy pobre y no se inserta en una historia de salvación. Los «profetas» egipcios no son reformadores ni creadores de una tradición, sino «abejas solitarias sin otro vínculo que el dogma faraónico».

Los textos parecen compuestos para agradar a los faraones y merecer su recompensa [34]. Sus autores recordarían, en todo caso, a los «profetas de paz», denunciados en tantas páginas de la Biblia.

En definitiva, la profecía bíblica no se puede interpretar a partir de los pocos textos egipcios que poseemos, aunque éstos

[34] Este mismo aspecto lo subraya C. J. Bleeker, *The Religion of Ancient Egypt*, en *Historia Religionum*, I. *Religions of the Past* (ed. por C. J. Bleeker / G. Widengren) (Leiden 1969) 40-114. Para él, las intervenciones de Neferti y de Ipu-Wer «no son expresiones de verdadero profetismo. Estos libros contienen un vaticinium ex eventu destinado a alabar a ciertos monarcas, o exhortaciones de un sabio que pretende robustecer la fe en la victoria de la verdad y la justicia» (p. 40).

resulten interesantes para una mejor comprensión de la apocalíptica judía, como advierten algunos.

2. Mesopotamia

Es casi un tópico afirmar que la información que ofrece Mesopotamia para la profecía es mínima. Se dice que las civilizaciones que se sucedieron en esta zona (sumerios, babilonios, asirios, caldeos) dejaron innumerables vestigios adivinatorios o mágicos –observación de los astros, del hígado, del vuelo de las aves, de los giros del aceite en un vaso, de la forma de las nubes–, pero nada o casi nada a lo que podamos aplicar el término de profecía. Sin embargo, esto depende del concepto que usemos de Mesopotamia y de la atención que prestemos a determinados documentos. Con respecto a lo primero, si incluimos a Mari dentro del mundo mesopotámico –como parece lógico por su lengua y cultura–, esta zona se convierte en la proveedora de los textos más estudiados en la actualidad. En cuanto a lo segundo, es probablemente injusta la poca atención que se ha dedicado a la profecía neoasiria, como indica Manfred Weippert [35]. Por motivos de comodidad, y para subrayar su importancia y sus diferencias específicas con respecto al resto de Mesopotamia, dedicaré a Mari un apartado exclusivo.

2.1. *Principales textos*

A finales del siglo pasado (1898) publicaba Banks ocho oráculos dirigidos al rey Asarhaddón (680-669) en distintos momentos de su vida [36]. En 1926, Ebeling añade a estos oráculos

[35] Los artículos sobre Mesopotamia, sin incluir los referentes a Mari, no son tan escasos como se podría pensar a primera vista: E. J. Banks, *Eight Oracular responses to Esarhaddom:* AJSL 14 (1898) 267-77; J. A. Bewer, *Ancient Babylonian Parallels to the Prophecies of Hagai:* AJSL 35 (1918s) 128-133; R. D. Biggs, *More Babylonian «Prophecies»:* Iraq 29 (167) 117-32; Id., *The Babylonian Prophecies and the Astrological Traditions of Mesopotamia:* JCS 37 (1985) 86-90; R. Borger, *Gott Marduk und GottKönig Sulgi als Propheten. Zwei prophetische Texte:* Bibliotheca Orientalis 28 (1971) 3-24; M. Dietrich, *Prophetie in den Keilschrifttexten:* JARG 1 (1973) 15-44; A. K. Grayson / W. G. Lambert, *Akkadian prophecies:* JCS 18 (1964) 7-30; A. K. Grayson, *Babylonian Historical Texts* (Toronto 1975); W. W. Hallo, *Akkadian Apocalypses:* IEJ 16 (1966) 231-42; M. Weinfeld, *Mesopotamian Prophecies:* Shnaton 3 (1976) 263-76; M. Weippert, *Assyrische Prophetie der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals,* en F. M. Fales (ed.), *Assyrian Royal Inscriptions,* OAC 17 (Roma 1981) 71-115; Id., *Das Bildsprache der neuassyrischen Prophetie,* en H. Weippert, K. Seybold, M. Weippert, *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien,* OBO 64 (Freiburg 1985) 55-93.

[36] E. J. Banks, *Eight oracular responses to Esarhaddon:* AJSL 14 (1898)

una colección de profecías («Un rey surgirá») [37]. En la primera edición de ANET, Pfeiffer añadió a los oráculos dirigidos al rey Asarhaddón estos otros textos: una carta a Asurbanipal (668-630?), un oráculo del dios Ninlil a Asurbanipal, un sueño oracular a Asurbanipal, sin olvidar las «Profecías» («Un rey surgirá»). En 1964 publican Grayson y Lambert un artículo en común sobre las «profecías acadias». Se trata de cuatro textos: el primero es el ya conocido de Ebeling («Un rey surgirá»); el segundo será completado por Biggs en su artículo de 1967; tercero y cuarto demostrará Borger que pertenecen al discurso profético de Sulgi y al de Marduk, respectivamente. En la tercera edición de ANET, Biggs sólo ha añadido un antiguo oráculo de Uruk, e indica expresamente que las llamadas «Profecías» deben ser consideradas como simple apódosis de los omina. En 1975, Schmökel [38] incluye en el apartado de «profecías mesopotámicas»: 1) «Un rey surgirá»; 2) La profecía de Sulgi; 3) El discurso profético de Marduk; 4) Los dichos proféticos de Mari. En 1982, Schmitt piensa que la Profecía de Marduk, la de Sulgi, y «Un rey surgirá» son simples esbozos históricos y no se pueden comparar, por ejemplo, con el fenómeno profético de Mari; sólo advierte relación con él en los oráculos de Asarhaddón y Asurbanipal, pero advirtiendo que estos textos proceden de la ecléctica cultura del imperio asirio tardío y carecen de originalidad [39]. Finalmente, en 1985, Manfred Weippert se ha centrado en los oráculos dirigidos a Asarhaddón y Asurbanipal, de los que anuncia una nueva edición en «Orbis Biblicus et Orientalis».

a) La profecía de Sulgi

Sulgi fue el segundo rey de la tercera dinastía de Ur (hacia 2046-1998 a. C.); divinizado ya en vida, más tarde fue adorado como un dios. Sin embargo, esta «profecía» debe de ser unos ocho siglos posterior, ya que la referencia a la destrucción y saqueo de Babilonia sólo puede aplicarse a la que llevó a cabo el

267-77. Se trata de la tablilla K 4310. La primera traducción fue la de Pinches en 1878, revisada nuevamente en 1891. No he podido consultar el artículo de S. A. Strong, *On some oracles to Esarhaddon and Ashurbanipal:* Beiträge zur Assyriologie II (1891-1894) 627-645.

[37] En la obra dirigida por H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum AT,* 281-84.

[38] En la obra dirigida por W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliche Textbuch zum AT* (Gotinga 1975).

[39] A. Schmitt, *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel,* 6.

rey asirio Tukultininurta (1233-1198). El texto comienza con la autoalabanza del monarca y sigue con una serie de dichos sobre el futuro referentes a Nippur y Babilonia. Termina con una serie de predicciones que proclaman salvación y desastre. Ofrezco un fragmento de la tabla IV de acuerdo con la traducción de Borger:

«En el límite de la ciudad de Babilonia
se lamentará el constructor de este palacio.
Este príncipe pasará malos momentos.
Su corazón no estará alegre.
Durante su reinado no cesarán batallas y contiendas.
Bajo su mandato, los hermanos se devorarán entre sí,
la gente venderá a sus hijos por dinero.
Todos los pueblos caerán en la confusión.
El hombre abandonará a su mujer,
la mujer abandonará a su marido.
La madre cerrará la puerta a su hija.
La riqueza de Babilonia irá a Subartu,
marchará a tierra de Asur.
El rey de Babilonia enviará a Asiria,
al príncipe de Asur, el tesoro de su palacio».
(col. IV,2-22).

De acuerdo con los criterios que enunciamos al principio, es imposible hablar aquí de un texto profético. No hay una revelación de la divinidad a través de un intermediario. Por otra parte, aunque esto sea secundario, tampoco nos hallamos ante una predicción, sino ante una serie de «vaticinia ex eventu». Pero resulta interesante comparar el lenguaje de este texto con los que ya conocemos de Egipto y otros de la Biblia. Es semejante la forma de describir el caos social, con rasgos tomados de la vida diaria, especialmente de la familia. Por otra parte, la referencia final a la riqueza de Babilonia camino de Asiria recuerda a la amenaza de Isaías al rey Ezequías: «Llegarán días en que todo lo que hay en tu casa, cuanto atesoraron tus abuelos, se lo llevarán a Babilonia» (Is 39,6).

b) *Discurso profético de Marduk*

El texto original es de la segunda dinastía de Isin, o más exactamente del reinado de Nabucodonosor I (h. 1127-1105), cuando el dios Marduk alcanzó la cima del panteón babilónico. Está redactado como un discurso en el que Marduk se alaba a sí mismo delante de los otros dioses y contiene una extensa profecía de salvación dirigida a Nabucodonosor I. Se conserva en

tablillas encontradas en Asur y Nínive. He aquí algunos fragmentos de ambas [40]:

«Este monarca será poderoso y no tendrá rival.
Se preocupará de la ciudad, reunirá a los dispersos.
Al mismo tiempo, adornará con piedras preciosas
el templo de Egalmach y los otros santuarios.
Reunirá y consolidará el país disperso.
La puerta del cielo estará siempre abierta»
(De la tablilla de Asur IV 4-8 y 21-24).

«Los ríos darán peces,
los campos producirán ricos frutos,
los pastos de invierno durarán hasta el verano,
los pastos de verano serán suficientes para el invierno,
abundará la cosecha del país
y su precio en el mercado será favorable.
El mal se volverá orden, la oscuridad desaparecerá,
el mal se disipará. No faltarán las nubes.
El hermano se apiadará de su hermano,
el hijo honrará a su padre como a un dios (...).
La compasión estará siempre presente entre los hombres.
(...)
Este monarca reinará sobre todos los pueblos.
Y, sabedlo, dioses todos, tengo un pacto con él,
él destruirá a Elam, destruirá sus ciudades»
(De la tablilla de Nínive III 6-24).

Tenemos una impresión parecida a la del texto anterior. Falta el intermediario, «el profeta», y se trata de simples «vaticinia ex eventu». Pero no dejan de ser interesantes los temas y el lenguaje utilizado para hablar de una época de salvación, con ciertos parecidos, incluso notables, con profecías del período exílico. Aunque, en conjunto, están más relacionados con los salmos que hablan del reinado del monarca ideal, como el 72.

c) *«Un príncipe vendrá»*

Texto curioso, que ningún autor fecha ni siquiera aproximadamente. Habla de una serie de monarcas que se suceden, alternando reinados buenos y malos.

«Un príncipe vendrá y reinará dieciocho años. El país estará a salvo y florecerá, y el pueblo tendrá abundancia. Los dioses tomarán decisiones favorables para el país, soplarán buenos vientos ... Los surcos darán gran cosecha (...). Habrá lluvias y agua, la gente celebrará fiesta. Pero este monarca morirá violentamente durante una rebelión.

[40] Tomados de W. Beyerlin, *o. c.*

Vendrá un monarca, reinará trece años. Habrá un ataque de los elamitas contra Acad y se llevarán botín de Acad. Los templos de los grandes dioses serán destruidos y Acad será derrotado. Habrá levantamientos, confusión y desorden en el país. Los nobles perderán su prestigio, surgirá un desconocido que usurpará el trono y entregará a la espada a los oficiales (del rey anterior). Llenará los arroyos de Tuplias, las llanuras y colinas, con la mitad del ejército de Acad. El pueblo sufrirá una gran hambre.

Surgirá un rey, reinará tres años...».

Es fácil advertir la falta absoluta de relación con los textos proféticos bíblicos. Sin embargo, se percibe con igual facilidad las semejanzas con ciertos esbozos apocalípticos de la historia, tal como aparecen en el libro de Daniel. En esta línea se orienta la interpretación de Hallo [41].

d) Oráculos dirigidos a Asarhaddón

De la época neoasiria se ha transmitido una serie de oráculos en diez tablillas, que se conservan actualmente en el Museo Británico. Algunas de ellas contienen un solo texto, mientras otras contienen colecciones, con títulos que hacen referencia al autor o autora de la profecía. Todas las colecciones, menos una, proceden de la época de Asarhaddón, mientras los oráculos individuales son en su mayoría de tiempos de Asurbanipal. En la actualidad contamos con treinta y tres oráculos, pero debieron de ser bastantes más. Aparecen en ellos un total de quince profetas, diez mujeres y cinco hombres [42]; la mayoría de las veces se indica su nombre, lugar de residencia y profesión. Casi nunca se indica la forma y el lugar de la revelación; parecen revelaciones espontáneas, pero en ocasiones se trata de respuestas a una pregunta. Los oráculos se dirigen al rey, a veces a la reina madre y al príncipe heredero; en un caso, a la población de Asiria. Raras veces se encuentra una crítica al rey; casi todos los

[41] W. W. Hallo, *Akkadian Apocalypses:* IEJ 16 (1966) 231-42. El título de este artículo está en expresa oposición al de Grayson y Lambert, *Akkadian Prophecies.*

[42] Huffmon los clasifica del siguiente modo: 1) los que tienen título: *raggimu / raggintu*, «proclamador, anunciador», que parecen desempeñar un papel en el culto; *sabru / sabratu*, «revelador», también relacionados con el culto; *seletu*, mujer consagrada por el rey a una divinidad; 2) los que no tienen título; a diferencia de lo que ocurre en Mari, no tenemos más información sobre ellos; cf. H. B. Huffmon, *Prophecy in the Ancient Near East:* IDB Suppl. Volume, 699.

oráculos le prometen bienestar, éxito, victoria y larga vida. Manfred Weippert, del que he tomado estos datos, ve los paralelos bíblicos más notables en Ajías (1 Re 11), el oráculo de Natán (2 Sm 7), el oráculo a Ciro (Is 45,1-7), Ageo y Zacarías, Is 40-55. Veamos algunos ejemplos de los oráculos dirigidos al rey Asarhaddón [43]:

«Oh Asarhaddón, rey del país, no temas. Este viento que sopla contra ti, me basta decir una palabra para que cese. Tus enemigos huirán en cuanto te acerques, como cerditos en el mes de simanu. Yo soy la gran señora, yo soy la diosa Istar de Arbela, la que destruye a tus enemigos en cuanto te acercas. ¿Qué orden te he dado en la que no hayas confiado? Yo soy Istar de Arbela. Estaré al acecho de tus enemigos, te los entregaré. Yo, Istar de Arbela, iré delante de ti y detrás de ti. No temas. Este oráculo es de la mujer Istar-la-tashiat de Arbela».

«Oh rey de Asiria, no temas. El enemigo del rey de Asiria lo entregará a la matanza (resto fragmentario) Este oráculo es de la mujer Sin-qisha-amur de Arbela».

«Me alegro con Asarhaddón, mi rey; Arbela se alegra. Este oráculo es de la mujer Rimute-allate de la ciudad de Darahuya, que está en las montañas».

«No temas, Asarhaddón. Yo, el dios Bel, te hablo. Observo los latidos de tu corazón, como haría tu madre, que te engendró. Sesenta grandes dioses están junto a mí para protegerte. El dios Sin está a tu derecha, el dios Samas a tu izquierda. Los sesenta grandes dioses te rodean, preparados para el combate. No confíes en los humanos. Levanta tus ojos y mírame. Yo soy Istar de Arbela; he vuelto hacia ti el favor de Asur. Cuando eras pequeño, te elegí. No temas. Alábame. ¿Te ha atacado alguna vez un enemigo y me he quedado quieta? Este oráculo es de la mujer Baia de Arbela».

«Yo soy Istar de Arbela, oh Asarhaddón, rey de Asiria. En las ciudades de Asur, Nínive, Calá, Arbela, te garantizaré muchos días, años sin término. Yo soy la gran nodriza que ayudó en tu nacimiento, la que te amamantó, la que ha establecido tu dominio bajo los amplios cielos por muchos días, por años sin término. Desde la cámara dorada en los cielos me ocupo de ello. Encenderé una lámpara ante Asarhaddón, rey de Asiria. Lo

[43] Cf. ANET 605s.

guardaré como a mi misma corona. No temas, rey. Te he entronizado, no te abandonaré. Te he animado, no te avergonzaré. Te ayudaré a cruzar el río a salvo (...). Aniquilaré a tus enemigos con mis propias manos (...). Oh Asarhaddón, en Arbela soy tu buen escudo. Oh Asarhaddón, heredero legítimo, hijo de la diosa Ninlil, pienso en ti. Te quiero mucho. Este oráculo es la de la mujer Istar-bel-dayani» [44].

e) Sueño oracular dirigido a Asurbanipal

«La diosa Istar escuchó mis ansiosos gemidos y me dijo: '¡No temas!'. Me dio ánimos diciendo: 'Ya que has elevado tus manos en oración y tus ojos se han llenado de lágrimas, me he compadecido'. Durante la noche en la que me presenté ante ella, un sacerdote *sabru* se acostó y tuvo un sueño. Despertó sobresaltado e Istar de Arbela le hizo ver una visión nocturna. Me lo contó del modo siguiente: La diosa Istar que mora en Arbela vino. A izquierda y derecha llevaba aljabas, en la mano portaba un arco y empuñaba una aguda espada para entablar combate. Tú estabas de pie ante ella y te habló como una verdadera madre. Istar, la más grande entre los dioses, te llamó y te dio las siguientes instrucciones: Espera antes de atacar; porque adonde piensas ir estoy dispuesta a ir yo también. Tú le dijiste: Adonde vayas, iré yo contigo, oh diosa de las diosas. Ella repitió la orden que te había dado: Te quedarás aquí, donde tienes que estar. Come, bebe vino, alégrate, alaba mi divinidad, mientras yo voy a realizar esta obra para ayudarte a conseguir lo que deseas. Tu faz no palidecerá, tu pie no temblará, no tendrás que enjugarte el frío sudor en el ardor de la batalla. Te envolvió en sus pañales protegiendo todo tu cuerpo. Su rostro brilló como fuego. Luego salió de forma terrible a derrotar a tus enemigos, contra Teumman, rey de Elam, con el que estaba irritada».

El interés que ofrecen para la profecía bíblica es el literario, por la semejanza de ciertas fórmulas con los «oráculos de salvación» («no temas», «no te abandono») e incluso con todo el esquema del oráculo [45].

[44] La traducción sigue básicamente la de Manfred Weippert en OBO 64, 58s, que difiere en ciertos puntos de la que ofrece Biggs en ANET 605.

[45] Sobre este punto, véase Ph. B. Harner, *The Salvation Oracle in Second Isaiah:* JBL 88 (1969) 418-434.

3. Mari

3.1. Historia de la investigación

Nos encontramos ahora en un terreno mucho más firme, como demuestra la abundante bibliografía [46]. En 1933 se descubre el palacio real con 25.000 tablillas cuneiformes [47], dedica-

[46] M. Anbar (Bernstein), *Aspect moral dans un discous «prophétique» de Mari:* UF 7 (1975) 517s; F. M. Th. de Liagre Böhl, *Prophetentum und stellvertretendes Leiden in Assyrien und Israel,* en *Opera Minora* (Groninga 1953) 63ss; M. J. Buss, *Mari Prophecy and Hosea:* JBL 88 (1969) 338; D. Conrad, *Samuel und die Mari «Propheten». Bemerkungen zu 1 Sam 15,27:* XVII Deutscher Orientalistentag vom 21-27 Juli 1968, I (Wiesbaden 1969) 273-280; J. F. Craghan, *The ARM X «Prophetic» Texts. Their Media, Style and Structure:* JANES 6 (1974) 39-57; Id., *Mari and its prophets. The Contributions of Mari to the Understanding of Biblical Prophecy:* BibTB 5 (1975) 32-55; G. Dossin, *Sur le prophétisme à Mari,* en *La divination en Mésopotamie ancienne* (París 1966) 77-86; F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel* (1968); J. H. Hayes, *Prophetism at Mari and OT Parallels:* AngThR 49 (1968) 397-409; J. G. Heintz, *Oracles prophétiques et «guerre sainte» selon les archives royales de Mari et l'Ancien Testament:* SVT XVII (Leiden 1969) 112-238; Id., *Prophetie in Mari und Israel:* Bib 52 (1971) 543-555; Id., *Aux origines d'une expression biblique: umusu qerbu, in ARM X/6, 8?:* VT 21 (1971) 528-540; Id., *Langage prophétique et «style de cour» selon Archives Royales de Mari X et l'Ancien Testament:* Sem 22 (1972) 5-12; H. B. Huffmon, *Prophecy in the Mari Letters:* BA 31 (1968) 101-124; Id., *The Origins of Prophecy,* en F. M. Cross (ed.), *Magnalia Dei* (Nueva York 1976) 171-186; K. Koch, *Die Briefe «prophetischen» Inhalts aus Mari:* UF 4 (1972) 53-77; B. Lafont, *Le roi de Mari et les prophètes du dieu Adad:* RA 78 (1984) 7-18; A. Malamat, *«Prophecy» in the Mari Documents:* EI 4 (1956); Id., *Prophetic Revelations in New Documents from Mari and the Bible:* SVT XV (Leiden 1966) 207-227; Id., *A Mari prophecy and Nathan's dynastic oracle,* BZAW 150 (Berlín 1980) 68-82; W. L. Moran, *New Evidence from Mari on the History of Prophecy:* Bib 50 (1969) 15-56; E. Noort, *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari. Die «Mariprophetie» in der alttestamentlichen Forschung,* AOAT 202 (Kevelaer 1977); M. Noth, *Geschichte und Gotteswort in AT,* Bonner Akademische Reden, 3 (Krefeld 1949) = *Gesammelte Studien zum AT* (Munich 1957) 230-247 (trad. castellana *Estudios sobre el AT,* Sígueme); J. Roberts, *Antecedents to Biblical Prophecy from the Mari Archives:* RestQ 10 (1967) = *Antecedenti alle profezie bibliche dagli archivi di Mari:* RicBR 3 (1968) 337-353; J. F. Ross, *Prophecy in Hamath, Israel and Mari:* HThR 63 (1970) 1-28; A. Schmitt, *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel,* BWANT 114 (Stuttgart 1982); H. Schmökel, *Gotteswort in Mari und Israel:* TLZ 76 (1951) 53-58; H. Schult, *Vier weitere Mari-Briefe «prophetischen» Inhalts:* ZDPV 82 (1966) 228-232; W. von Soden, *Verkündigung des Gotteswillen durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mari:* Welt des Orients 1, Heft 5 (1950) 397-403; S. D. Walters, *Prophecy in Mari and Israel:* JBL 89 (1970) 78-81; C. Westermann, *Die Mari-Briefe und die Prophetie in Israel,* en *Forschung am Alten Testament* (Munich 1964) 171-188.

[47] Sobre Mari, véase A. Parrot, *Mari et l'Ancien Testament:* RHPR 35 (1955) 117-120; A. Malamat, *Mari:* BA 34 (1971) 2-22; Id., *Mari and Early Israel,* en *Biblical Archaeology Today* (Jerusalem 1985) 235-43. Una amplísima bibliografía hasta 1969 en A. Petitjean / J. Coppens, *Mari et l'Ancien Testament,* en H. Cazelles (ed.), *De Mari à Qumrân,* BETL XXIV (Lovaina 1969) 3-13.

das en gran parte a cuestiones administrativas y comerciales. El primero en sugerir la existencia de un texto profético fue Lods, en un artículo redactado en 1946, pero que no apareció hasta 1950: «Tenemos aquí, según parece, una institución análoga a la de los profetas vinculados a un templo, a los profetas cultuales» [48]. Mientras, en 1948, Dossin publicaba otro texto, y aunque él no lo relacionó con la profecía [49], sí lo hicieron inmediatamente Noth y Von Soden. La primera publicación que se ocupa sistemáticamente de diversos textos es la de Böhl. Sin entrar en pormenores [50], baste indicar que en 1964, tras la publicación del volumen XIII de los Archivos Reales de Mari [51], se conocen diez textos, y nueve de ellos son incorporados en la tercera edición de ANET. Una fecha clave es 1967, cuando Dossin publica el volumen X, sobre correspondencia femenina en Mari [52]. Catorce de las cartas están relacionadas con formas de comunicación divina, especialmente profecías y sueños; además, los textos no se centran en temas cultuales y religiosos, sino en el rey y el Estado [53].

3.2. *Principales textos*

a) *Mensaje exigiendo un sacrificio*

«Comunica esto a mi señor: Así habla Kibri-Dagán, tu siervo: Dagán e Ikrub-il siguen bien. La ciudad de Terqa y su distrito siguen bien. Otro asunto: el mismo día en que hago llegar esta tableta a mi señor, ha venido a mí el *mahhu* de Dagán y me ha expuesto la cuestión del modo siguiente: "El dios me ha enviado; apresúrate a escribir al rey para que se dediquen los sacrificios funerarios a los manes de Yadjun-lin" [54]. Esto es lo

[48] A. Lods, G. Dossin, *Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique*, en H. H. Rowley (ed.), *Studies in OT Prophecy* (Edimburgo 1950) 103-110. Se trata del texto A. 1121 (cf. ANET 625 h).

[49] G. Dossin, *Une révélation du dieu Dagan à Terqa:* RA 42 (1948) 125-134.

[50] Sobre la historia de la investigación, véase la obra de Noort, especialmente 9-18.

[51] *Archives Royales de Mari*, XIII (París 1964).

[52] *Archives Royales de Mari*, X: *La correspondance féminine* (París 1967).

[53] Para un intento de ordenación cronológica de todas las cartas, véase J. F. Ross en HTR 63 (1970) 15-20.

[54] Yadjun-lin era el padre del rey, Zimrilín.

que el *mahhu* me ha transmitido, y lo comunico a mi señor. Mi señor hará lo que mejor le parezca...».

b) *Mensaje sobre la construcción de una puerta*

«A propósito de la nueva puerta que se va a construir, vino antes el *mahhu* y entonces ... (el día) en que hice llevar esta carta a mi señor, este *mahhu* volvió y ha dicho, hablando en los siguientes términos: "Esta puerta no la podéis construir... No habrá éxito". Esto es lo que el *mahhu* me ha manifestado».

c) *Oráculo del dios Adad al rey de Kallasu*

«Mediante oráculos, Adad, el señor de Kallasu, ha hablado de este modo: –"¿No soy yo Adad, el señor de Kallasu, el que lo ha criado sobre mis rodillas y el que lo ha llevado al trono de la casa de su padre? Después de haberlo llevado al trono de la casa de su padre, le di también una residencia. Ahora bien, así como lo he llevado a la casa de su padre, así también puedo quitarle Nijlatum de su mano. Si él no la entrega, yo soy el dueño del trono, del país y de la ciudad, y lo que le he dado se lo puedo quitar. Por el contrario, si cumple mis deseos, le daré tronos y más tronos, casas y más casas, territorios y más territorios; y le daré también la región que va del este al oeste". Esto es lo que me han dicho los que han emitido las respuestas, los cuales están continuamente en los oráculos (...). En el pasado, cuando yo residía en Mari, enviaba a mi señor lo que decían los hombres y mujeres que dan las respuestas (*apilum* y *apiltum*). Ahora que resido en un país distinto, ¿no voy a contar a mi señor lo que oigo y se rumorea? Si en el futuro ocurriera alguna desgracia, mi señor no podrá expresarse en estos términos: "Lo que los que dan las respuestas te comunicaron cuando estabas al frente de tu región, ¿por qué no me lo hiciste saber por escrito?". Ya se lo he escrito a mi amo. Que mi señor se entere».

Hay dos detalles interesantes en estos textos, según Neher: 1) el hecho de que la revelación no es fruto de deducciones mecánicas; se trata de hombres inspirados, cuya experiencia puede ser calificada de religiosa e incluso de mística; 2) el dios basa sus reclamaciones en la elección y la alianza. Estos dos aspectos relacionan bastante a los hombres de Mari con los profetas hebreos, que también son inspirados y asocian la intervención divina con las ideas de alianza y elección.

Aparte de estos puntos de contacto, Westermann advierte

también en Mari, como en Israel: 1) el puesto central que ocupa la palabra; 2) la conciencia de ser enviado por la divinidad (cosa que falta en Egipto); 3) la idea de una salvación condicionada a la conducta del rey; 4) se trata de profetas relacionados con la corte, lo cual los asemeja a Natán y Gad, entre otros. No cabe duda de que los mayores paralelos con las profecías bíblicas se encuentran en estos documentos de Mari, como reconocen todos los autores.

Pero debemos notar algunas diferencias importantes: a) El carácter episódico y poco frecuente del fenómeno profético en Mari, al menos por lo que podemos juzgar con los datos que poseemos; aunque las cuatro cartas con que se jugó al principio han crecido hasta 27, el número sigue siendo escaso en comparación con la elevada producción profética de Israel. b) Ausencia de una crítica profunda y radical; sólo se condenan pequeñas omisiones o faltas muy concretas.

4. Canaán

La existencia de un profetismo cananeo era de sobra conocido a los antiguos lectores de la Biblia. Basta recordar el enfrentamiento de Elías con los 450 profetas de Baal en la cima del monte Carmelo, donde se habla incluso de la costumbre de estos «falsos profetas» de hacerse incisiones (1 Re 18). Ya Kuenen, en 1875 explicaba la profecía extática bíblica a partir de la cananea [55]. Le siguieron Wellhausen, Kraetzschmar y Smend. Pero quienes más partidarios se mostraron de derivar la profecía israelita de la cananea fueron Hölscher [56] y Jepsen [57], basándose igualmente en el aspecto extático. A esto se opuso Lindblom veinticinco años más tarde [58], indicando que el fenómeno del éxtasis y del profetismo extático es general e independiente de razas y naciones [59].

[55] A. Kuenen, *De Propheten en de Prophetie onder Israel*, 2 vols. (Leiden 1875).

[56] G. Hölscher, *Die Propheten* (Leipzig 1914).

[57] A. Jepsen, *Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte* (Munich 1934).

[58] J. Lindblom, *Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des alttestamentlichen Prophetismus*, en J. Hempel y L. Rost (ed.), *Vom Ugarit nach Qumran*, BZAW 77 (Berlín 1958) 89-104.

[59] Para la historia de la investigación sobre el profetismo cananeo, véase el artículo de Ramlot. Para él, el estudio más sugerente sobre la profecía cananea es el de A. Haldar, *Associations of cult Prophets among the ancient Semites* (Upsala 1945).

Pero hay dos textos muy interesantes: el relato de Wen-Amón, que habla de un «éxtasis profético», y la estela de Zakir, con un oráculo de salvación.

4.1. *El viaje de Wen-Amón* [60]

Relata las aventuras del sacerdote egipcio Wen-Amón que, hacia el 1100 a. C. (poco antes de Samuel y los grupos proféticos), realiza un viaje a Fenicia en busca de madera de cedro para reparar la barca sagrada. Llega a Biblos, pero el príncipe no quiere recibirlo y durante un mes, día tras día, le manda irse del puerto. Cuando está a punto de hacerlo, tiene lugar una escena de tipo extático, en la que un medium [61] sufre violentas convulsiones y ordena al rey que traiga al dios Amón. De esta forma tiene éxito el viaje del sacerdote.

«Un día en que el príncipe de Biblos sacrificaba a sus dioses, el dios (Amón) se apoderó de un vidente y lo hizo entrar en éxtasis [62]. Y le dijo: "Trae al dios al alto, trae al embajador que está en la carga. Es Amón quien lo envía; es quien lo ha hecho venir". Mientras el extático estaba fuera de sí esa tarde, yo había encontrado un barco que se dirigía a Egipto y había cargado todas mis cosas...».

Cody entrevé en esta breve descripción una auténtica consulta a la divinidad por parte del rey de Biblos. Por eso se ofrecen sacrificios al comienzo, para provocar la respuesta del dios (como hace Balaán en Nm 22-24). Durante este ritual, uno de los videntes de la corte entra en éxtasis y recibe la comunicación divina.

El paralelismo que establece el mismo Cody entre este personaje y los videntes del rey Zakir de Hamat demuestra que los monarcas usaban a estos personajes como forma de consulta habitual. Cuando comience la monarquía en Israel, no tiene nada de extraño que David busque también consejeros de este

[60] SAO 19-28, especialmente 22; ANET 25-29.

[61] La expresión egipcia usada para designar a este personaje se ha prestado a diversas interpretaciones. Generalmente se ha pensado en un muchacho, o un paje de la corte. Sigo la teoría de Cody, que relaciona a ese personaje con los videntes que aparecen en la corte de Zakir siglos más tarde. Véase A. Cody, *The Phoenician Ecstatic in Wenamun. A Professional Oracular Medium*: JEA 65 (1979) 99-106.

[62] Según Wilson, el término que traduce por «éxtasis» se expresa en la escritura jeroglífica mediante una figura contraída por violentas convulsiones epilépticas (ANET 26).

tipo, que no transmiten una mera sabiduría política, sino una auténtica orden de Dios.

Por otra parte, el fenómeno del éxtasis ayuda a conocer mejor ciertas manifestaciones de los grupos proféticos que rodean a Samuel. Pero, como indica Ramlot, conocemos más del profetismo cananeo gracias a la Biblia que a los documentos cananeos.

4.2. *La estela de Zakir* [63].

Fue encontrada en Afis, a cuarenta kilómetros de Alepo, por Pognon, que la publicó a comienzos de siglo [64]. Se refiere a sucesos ocurridos hacia el año 805 a. C. Este rey, amenazado por una coalición de otros siete [65] (el número no es seguro, Ramlot habla de dieciséis), invoca a su dios Baal-Samaim. Por medio de videntes y adivinos [66] obtiene un oráculo favorable. La parte de la estela que más nos interesa afirma:

«Yo soy Zakir, rey de Hamat y de Laas; soy un hombre humilde [67]. Pero Baal-Samaim me ha ayudado y se mantuvo junto a mí. Baal-Samaim me hizo rey de Hatarika. Barhadad, el hijo de Jazael, rey de Siria, unió a siete reyes, de un grupo de diez, contra mí (...). Todos ellos pusieron sitio a Hatarika. Construyeron una muralla más alta que la de Hatarika; cavaron un foso más profundo que su foso. Pero elevé mis manos a Baal-Samaim, y Baal-Samaim me escuchó. Me habló a través de videntes y adivinos y me dijo: «No temas. Yo te hice rey y estaré junto a ti para librarte de todos estos reyes que te asedian».

Hay datos muy interesantes: el de la elección («yo te hice rey») y la protección («estaré junto a ti»); el hecho de que el dios habla en primera persona, como en los oráculos bíblicos; algunas fórmulas recuerdan a los oráculos de salvación: «No temas, que yo estoy contigo; no te angusties, que yo soy tu dios» (Is 41,10).

Las palabras pronunciadas por los videntes de Zakir podrían formar parte de la Biblia si hubieran sido dirigidas a un rey de Judá o de Israel. Ross las compara con los oráculos contenidos en 1 Re 20,13; Is 37,4-6 = 2 Re 19,4-6 y Jr 42,1-4.11. Pero sería aventurado basar en este texto aislado un origen cananeo de la profecía bíblica [68]. Ross, en concreto, no cree que los profetas de Zakir y los de Israel se copiasen unos a otros; esto es lo que le impulsa a buscar un origen común para ambos en Mari.

5. Deir Alla (Transjordania)

Uno de los textos más citados en los últimos tiempos es la inscripción aramea encontrada por una expedición holandesa en 1967 en Deir Alla, junto al torrente Yabboq [69]. Lo más curioso es que su protagonista es el famoso Balaán ben Peor, el mismo de Nm 22- 24. Pero el texto, datado generalmente entre mediados del siglo VIII y mediados del VI a. C., está muy deteriorado. Más que para la historia del profetismo en Transjordania, es útil para la historia de las tradiciones de Balaán [70].

[63] SAO 259-260; ANET 501s. H. J. Zobel, *Das Gebet um Abwendung der Not und seine Erhöhung in den Klageliedern des Alten Testaments und in der Inschrift des Königs Zakir von Hamath:* VT 21 (1971) 91-99. Un estudio muy detenido en J. F. Ross, *Prophecy in Hamath, Israel and Mari:* HTR 63 (1970) 1-28, especialmente 1-11, con paralelos orientales y bíblicos de las distintas expresiones.

[64] H. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul* (París 1908) 156-78.

[65] Según Ross, Zakir es un usurpador (como lo demuestra el hecho de que no indique el nombre de su padre); primero se apoderó de Hamat y luego del territorio de Laas. Considera posible que todo estuviese inspirado por los asirios, deseosos de tener un rey marioneta en aquella zona. Por eso, Zakir sería no sólo un asirófilo comprometido, sino incluso un soldado originario de Asiria, Hana. La coalición de la que habla el texto estaría orientada no sólo contra las ambiciones territoriales de Hamat, sino también contra Zakir, como representante de los intereses imperialistas asirios (cf. *Prophecy in Hamath, Israel and Mari,* 26s).

[66] Según Ramlot, *haziyîn* y *'ddn* (probablemente *'adidîn*) son dos categorías de profetas: los visionarios y los rapsodas o, más exactamente, «los videntes y los reveladores» (es decir, los que repiten las palabras del dios). Basándose en la triple mención de Oded en 2 Cr 15, 1.8; 28,9, se pregunta Ramlot si no tenemos aquí el antiguo recuerdo de una corporación de *'oddîm,* que serían profetas de la corte (cf. DBS VIII, 900-902).

[67] Ross cree que la traducción correcta sería: «soy un hombre de Hana», originario de Hana, con lo que Zakir haría referencia a la antigüedad de sus antepasados y a sus credenciales militares. A través de Hana, pretende Ross establecer un puente de contacto con los profetas de Mari (cf. *Prophecy in Hamath, Israel and Mari,* 26s).

[68] Cf. J. Lindblom, *a. c.*

[69] Texto publicado en J. Hoftijzer / G. van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir'Alla* (Leiden 1976), esp. 173-92, 268-82. Véase la recensión de J. A. Fitzmayer en CBQ 40 (1978) 94-95 y la reconstrucción del texto que ofrecen A. Caquot / A. Lemaire, *Les textes araméens de Deir'Alla:* Syria 54 (1977) 192-202; M. Delcor, *Le texte de Deir'Alla et les oracles bibliques de Bala'am:* SVT XXXII (1981) 52-73; J. A. Hackett, *The Balaam Text from Deir 'Alla,* HSM 31 (Chico 1984).

[70] Cf. el artículo de M. Delcor citado en la nota anterior y H. P. Müller, *Die aramäische Inschrift von Deir 'Alla und die älteren Bileamsprüche:* ZAW 94 (1982) 214-44; M. S. Moore, *The Balaam Traditions. Their Character and Development,* SBL Diss. Ser. 113 (Atlanta 1990).

6. Balance final

Al tratar este tema, es fácil caer en la apologética barata. Defender a toda costa la originalidad del profetismo hebreo, sin tener en cuenta que Dios puede comunicarse, y de hecho se comunica, a toda clase de personas, sin distinción de raza o nación. También podemos correr el riesgo de simplistas, situando a personajes casi desconocidos al mismo nivel de Isaías. Lo más sensato parece admitir que la profecía de Israel, en sus remotos orígenes de los siglos XI y X, ofrece puntos de contacto con Mari y Canaán; incluso es probable que debamos ver ahí su punto de partida. Sin embargo, los profetas hebreos se distancian más tarde de este mundo, como lo demuestra la forma tan distinta en que actúan Elías y los profetas de Baal (1 Re 18). Y este abismo será aún más grande a partir del siglo VIII, cuando la profecía llega a su época de mayor esplendor (Amós, Isaías, Oseas, Miqueas). Incluso a partir de este momento, los profetas hebreos pudieron utilizar recursos literarios difundidos por otros países. Pero esto no resta originalidad a su mensaje ni a su actuación.

En definitiva, el gran problema no es el de la relación entre la profecía israelita y la profecía del Antiguo Oriente, sino el de la relación entre los primeros profetas bíblicos y sus continuadores. Probablemente, Gad se parecía más a un profeta de Mari que a Jeremías. Básicamente, creo que la diferencia esencial que se va introduciendo en la profecía de Israel es que de un oráculo solicitado por la gente se pasa a un oráculo dado espontáneamente por Dios, una palabra que abarca los ámbitos más distintos de la vida. Este fenómeno, como hemos visto, se da también en Mari, y lo podemos constatar en Grecia, aunque en menor cuantía. En cualquier caso, parece indudable que el fenómeno profético alcanzó un relieve sin igual en Israel [71].

[71] Así piensa también J. Bright: «Sin embargo, a pesar de sus antecedentes, el fenómeno profético, tal como se desarrolló en Israel, fue único, sin paralelo real en ningún otro sitio» (*Jeremiah*, XIX).

10
Los comienzos de la profecía bíblica

1. ¿Hubo profetas desde los comienzos de Israel? [1]

Si leyésemos la Biblia sin el menor sentido crítico, deberíamos afirmar que Israel tiene profetas desde sus orígenes, ya que su padre en la sangre y en la fe, Abrahán, es honrado en Gn 20,7 con el título de profeta. Más tarde, Moisés aparecerá como el gran mediador entre Dios y el pueblo, el que transmite la palabra del Señor y se convierte en modelo de todo auténtico profeta. Su misma hermana, Miriam, es también profetisa (Ex 15,20). Y, durante la marcha por el desierto, setenta ancianos

[1] En castellano, el mejor estudio es el de A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel* (Madrid 1962). El libro de L. Monloubou, *Profetismo y profetas* (Madrid 1971) es una obra irregular. Muy sugerentes son las ideas de A. Lods, *Israel. Desde los orígenes a mediados del siglo VIII (a. de J.C.)* (Barcelona 1941) 334-339 y 493-500, y las de F. W. Albright, *De la edad de piedra al Cristianismo* (Santander 1959) 237-243. Sobre los comienzos de la profecía, véase además: W. F. Albright, *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement*, en *Archaeology, Historical Analogy and Early Biblical Tradition* (1966) 42-65; W. Dietrich, *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, BWANT 122 (Stuttgart 1987) [estudia las figuras de Samuel, Natán y Gad]; M. Haran, *From early to classical prophecy: continuity and change*: VT 27 (1977) 385-397; S. Herrmann, *Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel*; U. Onunwa, *The Nature and Development of Early Israelite Prophecy: an Historical Prolegomenon*: BibBh 13 (1987) 79-88; J. R. Porter, *The origins of prophecy in Israel*, en R. Coggins y otros (ed.), *Israel's Prophetic Tradition*. Essays in Honour of P. Ackroyd (Cambridge 1982) 12-31; V. W. Rabe, *Origins of Prophecy*: BASOR 221 (1976) 125-127; L. Ramlot, *«Prophétisme»*, en DBS VIII, especialmente 1012-1036; R. Rendtorff, *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel*: ZTK 59 (1962) 145-167; H. Ch. Schmitt, *Prophetie und Tradition. Beobachtungen zur Frühgeschichte des israelitischen Nabitums*: ZTK 74 (1977) 255-272; J. Steinmann, *La prophétie biblique des origines à Osée* (París 1959); R. R. Wilson, *Early Israelite Prophecy*: Interpr 32 (1978) 3-16.

son invadidos por el Espíritu de Dios y entran en trance profético (Nm 11,16-17.24-29).

En una época como la nuestra, en la que todo lo referente a la situación de Israel antes de la monarquía está sometido a profunda revisión [2], es natural que las afirmaciones anteriores se interpreten también con espíritu crítico. Más que reflejar la realidad histórica sobre los primeros profetas, estos textos proyectan la mentalidad posterior sobre ciertos aspectos del profetismo [3].

Abrahán, al interceder, aparece como modelo de lo que debe ser un verdadero profeta. *Miriam*, entonando un canto de victoria tras el paso del Mar de las Cañas, nos recuerda la relación esencial de los profetas con los acontecimientos históricos y, de forma especial, con la política. Los *setenta ancianos* reflejan la importancia que ciertos grupos posteriores conceden a la posesión del espíritu.

Moisés es caso aparte, aunque resulta casi imposible distinguir entre el personaje histórico y la proyección de las generaciones posteriores [4]. Probablemente, el texto más antiguo que presenta a Moisés como profeta es el de Os 12,14: «Por medio de un profeta, el Señor sacó a Israel de Egipto y por medio de un profeta lo guardó». Oseas, tan amante de las referencias históricas, no parece estar inventando nada nuevo. En su época, debía de ser opinión bastante extendida entre las tribus del norte que Moisés era un profeta (*nabî'*). Y lo curioso del texto es que pone como función específica suya la liberación de Egipto y la conducción por el desierto. El profeta es el hombre de la acción, más exactamente, de la liberación [5].

Tradiciones posteriores (o quizá contemporáneas a Oseas) subrayarán que Moisés ocupa un rango especial entre los profetas. En Nm 12,1-16 tenemos una interesante tradición (que

[2] Cf. J. L. Sicre, *Los orígenes de Israel. Cinco respuestas a un enigma histórico*: EstBíb 46 (1988) 421-56.

[3] Con razón, R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, estudia estas tradiciones, y las de Balaán, no como informes históricos, sino como reflejo de la mentalidad elohísta (efraimita), proyectada en los primeros tiempos de Israel.

[4] Cf. L. Perlitt, *Mose als Prophet*: EvTh 31 (1971) 588-608.

[5] Es interesante advertir, como indica Perlitt, que el mismo dato lo encontramos muchos siglos más tarde, cuando los discípulos de Emaús hablan de Jesús: «un profeta poderoso en obras y en palabras (...) nosotros esperábamos que él fuera el liberador de Israel» (Lc 24,20-21).

recoge diversos temas), centrada en la queja de María y Aarón [6]: «¿Ha hablado el Señor sólo a Moisés? ¿No nos ha hablado también a nosotros?». Sin entrar en más detalles de este complejo pasaje, recordemos la respuesta de Dios: «Cuando hay entre vosotros un profeta del Señor, me doy a conocer a él en visión y le hablo en sueños; no así a mi siervo Moisés, el más fiel de todos mis siervos. A él le hablo cara a cara; en presencia, y no adivinando, contempla la figura del Señor» (v.6-8). En este caso, lo específico de Moisés como profeta es el don que Dios le ha concedido de hablarle cara a cara [7].

Este aspecto de la comunicación directa con Dios y de la transmisión de su palabra es quizá el más importante para la historia de la profecía. El pasaje programático sobre los profetas en Dt 18,9-20 presenta a Moisés como el mediador entre el pueblo y el Señor, cuando Israel siente miedo a escuchar directamente a Dios (cf. Ex 20,19).

Ambos aspectos, el de la acción y el del contacto con Dios, se subrayan en el juicio con que se cierra la vida de este gran hombre: «Los israelitas le obedecieron e hicieron lo que el Señor le había mandado. Pero ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara; ni semejante a él en los signos y prodigios que el Señor le envió a hacer en Egipto contra el Faraón, su corte y su país; ni en la mano poderosa, en los terribles portentos que obró Moisés en presencia de todo Israel» (Dt 34,9-12).

Pero debemos insistir en que estos pasajes no significan un informe sobre hechos históricos, sino una interpretación de generaciones posteriores.

Podemos imaginar las bases en que se asentaría el profetismo posterior. Lods, por ejemplo, establece un paralelismo con los árabes y afirma que, «junto a los sacerdotes, los hebreos debían de tener, desde los tiempos premosaicos, otros 'hombres de Dios' (...). En Israel, en la época histórica, estos privilegiados provistos personalmente de poderes o de conocimientos sobrenaturales formaban tres clases, claramente distintas en teoría: los inspirados, los intérpretes de signos y los magos» [8]. Con

[6] Es probable que inicialmente sólo hablase de María. Al menos, ella es la única que resulta castigada.

[7] Este dato lo mantiene la tradición sacerdotal (P), aunque sin dar a Moisés el título de profeta: «El Señor hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con un amigo» (Ex 33,11).

[8] A. Lods, *Israel*, 334. El tema lo trata en las p. 334-339. De los primeros profetas habla en las p. 493-500.

esto, se opone a quienes piensan que las primeras manifestaciones de profetismo surgieron en Israel al entrar en contacto con los cananeos. La investigación actual, que establece una relación entre el profetismo hebreo y el de Mari, le daría la razón. Pero, a falta de tradiciones fidedignas, es preferible limitarse a sugerir esta probabilidad.

2. La época de los Jueces

Los textos de esta época nos ponen en contacto con una profetisa (Débora), un profeta anónimo (Jue 6,7-10), Samuel, y unos grupos proféticos.

Débora. La tradición le atribuye –equivocadamente– uno de los poemas más antiguos y bellos de la Biblia, el canto de victoria de Jue 5. Más tarde, como marco narrativo para explicar las circunstancias históricas, se redactó el capítulo 4. En éste aparece Débora gobernando a Israel: su oficio principal es fallar pleitos y zanjar disputas. Pero también se la presenta como profetisa (*nebî'â*). En general, los comentaristas no ven claro por qué se le da este título, y muchos lo consideran añadido por los autores deuteronomistas [9]. Según Jue 4,6-7 comunica a Barac un oráculo, aunque no sabemos si tuvo otras comunicaciones divinas. En cualquier caso, encontramos una relación muy interesante entre profetismo y política, la profetisa como mediadora entre Dios y el pueblo, la relación –aunque sea ficción posterior– de los profetas con la música.

Samuel [10]. Aparece en la tradición bíblica con rasgos muy diversos: héroe en la guerra contra los filisteos, juez que recorre Israel, vidente en relación con las asnas de Saúl. Ejerce también funciones sacerdotales, ofreciendo sacrificios de comunión y holocaustos. Pero lo que más subraya la tradición bíblica es su carácter profético: es el hombre que transmite la palabra de Dios [11]. Este dato podemos observarlo ya en el capítulo sobre la vocación (1 Sm 3): advertimos un contacto nuevo y especial con Dios a través de su palabra, y se le encarga una tarea típicamente profética: anunciar el castigo de la familia sacerdotal de Elí. Por si no fuera suficientemente claro, el resumen final afirma: «Todo Israel, desde Dan hasta Berseba, supo que Samuel estaba acreditado como profeta del Señor» (1 Sm 3,20).

[9] Cf. W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (Bonn 1966) 37-45; 59-65.

[10] Además de la bibliografía inicial, véase J. L. McKenzie, *The four Samuels*: BR 7 (1962) 3-18; R. Press, *Der Prophet Samuel. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*: ZAW 56 (1938) 177-225; P. Mommer, *Samuel. Geschichte und Überlieferung*, WMANT 65 (Neukirchen 1991).

[11] Para que se advierta la complejidad de las tradiciones, recuerdo algunas teorías sobre este personaje. Según Hölscher, la tradición primitiva presentaba a Samuel como vidente y hombre de Dios (1 Sm 9,1-10,16), no como profeta. Esta leyenda evolucionó en dos direcciones: la primera lo relacionó con el santuario de Siló y pone de relieve aspectos sacerdotales (custodia el arca, erige un altar, sacrifica, echa las suertes); la segunda lo convierte en un profeta que habla en estilo profético, intercede por el pueblo y el rey, recibe visiones y dirige un grupo. Para Gressmann, Samuel *no es un profeta, sino un vidente y un miembro del sacerdocio de Siló, no por la sangre, sino por adopción*. Según Jepsen, la presentación de Samuel como vidente y profeta es una creación del profetismo posterior. Los relatos actuales pretenden exaltar sus rasgos de profeta y de juez; pero lo más seguro es quedarse con el Samuel que la tradición no ha engrandecido, antes bien ha pretendido desfigurar: Samuel sacerdote. En contra de Hölscher, piensa que los capítulos 9-10 no son históricos. Press estima que el proceso es todo lo contrario de lo que opina Jepsen. Sobre Samuel existen tres tradiciones, producto de tres círculos diversos: uno profano, de la corte, otro profético y otro sacerdotal. Este último es el que ha dado el retoque final, atribuyendo a Samuel funciones sacerdotales. En cambio, Willis piensa que Samuel desempeñó todas esas funciones (sacerdote, profeta, juez), aunque de forma atípica, de acuerdo con la difícil época en que le tocó vivir. Cf. J. T. Willis, *Cultic elements in the story of Samuel's birth and dedication:* StTh 26 (1972) 33-61.

Otro rasgo profético de Samuel es su intervención en la política, ungiendo rey a Saúl. La tradición lo hace ungir también a David cuando niño (1 Sm 16), pero esto quizá carezca de fundamento histórico. En cualquier caso, la unción de Saúl recuerda lo que hará Natán con Salomón (1 Re 1,11ss), el encargo que recibe Elías con respecto a Jehú (1 Re 19,16), que ejecutará Eliseo a través de un discípulo (2 Re 9), y otras tradiciones semejantes.

Por último, y más profético que lo anterior, es su denuncia del rey. En dos ocasiones se enfrenta Samuel a Saúl. La primera, con motivo de la batalla de Micmás (1 Sm 13,7-15); la segunda, después de la guerra contra los amalecitas (1 Sm 15,10-23). Aunque ambos hechos plantean serios problemas históricos, parece claro que los autores bíblicos interpretaron a Samuel como el primer gran profeta.

Los grupos de profetas (ḥebel nebî'îm). Aparecen mencionados en 1 Sm 10,5-13 y 19,18-24, presentando la siguiente imagen: viven en comunidad, presididos a veces por Samuel; en una ocasión al menos caminan precedidos de salterios, tambores, flautas y cítaras; bajan de un altozano sagrado (*bamâ*), lo cual hace suponer su interés por el culto. Si les aplicamos lo que se dice de Saúl en 1 Sm 19,24, a veces se despojan de sus vestidos

y yacen por tierra en trance. Como vemos, el cuadro es muy vago a causa de la falta de datos.

Algunos autores completan la imagen con otros detalles que sabemos de Samuel (p.e. sus intervenciones en tiempos de guerra) y los presentan como fervientes patriotas que acompañan a los soldados al combate. Es muy probable, aunque no se pueda demostrar. También se les ha atribuido el hacerse incisiones durante el éxtasis, pero esta práctica sólo la menciona la Biblia en relación con los profetas de Baal (1 Re 18,26ss). Algunos piensan que se trataba de escuelas proféticas fundadas por Samuel, donde los jóvenes se preparaban para una posible elección divina o se convertían en doctores religiosos de Israel [12].

Es preferible reconocer que sabemos muy poco de ellos. Podríamos admitir que se insertan en el movimiento extático-divinatorio que aparece en Siria-Palestina durante el siglo XI. La comparación que hace Hölscher con los derviches árabes es interesante y esclarecedora, pero no se adecua por completo a la realidad de estos grupos.

¿Qué relación tienen con el profetismo clásico de Israel? Menos de la que pudiéramos pensar. Según González Núñez, no son profetas, sino «testigos» de la presencia del Señor y auxiliares de los profetas. En realidad, no hablan en nombre de Dios, no anuncian el futuro, no son videntes, no hacen de intermediarios entre Dios y el pueblo. Simplemente mantienen un quehacer religioso y llevan a cabo un género de vida que lo facilita. Precisamente este fervor religioso supuso una gran ayuda para Samuel en un momento de grandes dificultades, cuando el arca estaba en manos filisteas, el sacerdocio de Siló había desaparecido y la religión cananea amenazaba al yahvismo. Samuel pudo ver en ellos una fuerza que le ayudase a superar la crisis religiosa y política de Israel. Por eso los encontramos en el momento de la unción de Saúl, al comenzar la monarquía (1 Sm 10,5-13), y protegiendo a David frente al rey (1 Sm 19,18-24).

3. Desde los orígenes de la monarquía hasta Amós

Dada la imposibilidad de tratar con detalle cada uno de los profetas posteriores, indicaré las principales líneas de evolución

[12] Sobre las escuelas proféticas, véase A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël*, OBO 39 (Friburgo 1981), especialmente 50-52 y 70-71.

del profetismo hasta el siglo VIII a. C., cuando la profecía toma un rumbo nuevo. En estos siglos que van desde la instauración de la monarquía hasta la aparición de Amós podemos detectar tres etapas, muy relacionadas con la actitud que el profeta adopta ante el rey.

– La primera podemos definirla de *cercanía física y distanciamiento crítico respecto al monarca*. Los representantes más famosos de esta primera época son Gad y Natán. Gad [13] interviene en tres ocasiones: aconsejando a David que vuelva a Judá (1 Sm 22,5), acusándolo de haber realizado el censo (2 Sm 24,11ss) y ordenándole edificar un altar en la era de Ornán (2 Sm 24,18ss). Por tanto, desempeña una función de consejero militar, una función judicial y una función cultual. Es importante advertir que nunca se dirige al pueblo; siempre está en relación directa con David.

Natán tiene más importancia [14]. Es el profeta principal de la corte en tres momentos decisivos de la vida de David: cuando pretende construir el templo (2 Sm 7), cuando comete adulterio con Betsabé y manda asesinar a Urías (2 Sm 12), cuando Salomón hereda el trono (1 Re 1,11-48).

Considerarlos profetas de la corte no es acusarlos de servilismo, ya que nunca se vendieron al rey. Por eso podemos definir su postura de cercanía física y distanciamiento crítico.

– La segunda etapa se caracteriza por la *lejanía física* que se va estableciendo entre el profeta y el rey, aunque aquél sólo interviene en asuntos relacionados con éste. Un ejemplo significativo es el de Ajías de Siló [15], del que se conservan dos relatos

[13] H. Haag, *Gad und Nathan*, en *Archäologie und Altes Testament*, Fs. K. Galling, 135-143; N. Fuss, *2 Sm 24*: ZAW 74 (1962) 145-164. El capítulo 2 Sm 24, tan importante para las tradiciones de este profeta, lo trata muy detenidamente A. Schenker, *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Sm 24*, OBO 42 (Gotinga 1982).

[14] Además del artículo de Haag citado en Gad, véase: U. Katzenstein, *Nathans Stellung in der Geschichte der Prophetie*, tesis doctoral (Berlín 1962); G. W. Ahlstrom, *Der Prophet Nathan und der Tempelbau*: VT 11 (1961) 113-127; I. von Loewenclau, *Der Prophet Nathan im Zwielicht von theologischer Deutung und Historie*, en *Werden und Wirken des AT*, Fs. C. Westermann (1980) 202-215. La obra más reciente –también la más extensa– es la de G. H. Jones, *The Nathan Narratives*, JSOT Sup 80 (Sheffield 1990); aunque sea injusto resumir en dos líneas casi doscientas páginas, la idea básica es que Natán es un profeta de la corte o consejero privado jebuseo, que se esfuerza por defender los intereses de sus conciudadanos, promoviendo el sincretismo entre las tradiciones de la ciudad y las de los conquistadores israelitas.

[15] A. Caquot, *Ahiyya de Silo et Jéroboam Ier*: Sem 11 (1961) 17-27, piensa que el profeta, entusiasta al comienzo de Jeroboán, se sintió después desilusionado al despreocuparse el rey del santuario de Siló.

(1 Re 11,29-39 y 14,1-8). En ambos casos se dirige –directa o indirectamente– a Jeroboán I de Israel. La primera vez para prometerle el trono; la segunda, para condenarlo por su conducta. Esto demuestra que el compromiso del profeta no es con el rey, sino con la palabra de Dios. Pero también resulta interesante comprobar que Ajías no vive en la corte ni cerca del rey, como Gad y Natán en la etapa anterior. La primera vez sale al encuentro del monarca en el camino, la segunda debe ir la esposa de Jeroboán a buscarlo.

Dentro de este apartado podemos clasificar también a Miqueas ben Yimlá [16], que sólo aparece en 1 Re 22, cuando Ajab de Israel se une a Josafat de Judá para luchar contra los sirios. Discuten los comentaristas si se trata de un personaje real o ideal [17]. En cualquier caso, el texto es muy interesante por la confrontación entre verdaderos y falsos profetas. Estos aparecen merodeando junto al rey, anunciando el éxito, deseando quedar bien. Miqueas no está presente, tienen que ir a buscarlo. Y no se compromete a nada, sólo a «decir lo que el Señor me mande» (v.14).

– La tercera etapa *concilia la lejanía progresiva de la corte con el acercamiento cada vez mayor al pueblo*. El ejemplo más patente es el de Elías. En los casos de Ajías y Miqueas ben Yimlá, cuando el rey busca al profeta, lo encuentra. Con Elías no ocurre así. Como dice Abdías: «No hay país ni reino adonde mi señor no haya enviado gente a buscarte... Cuando yo me separe de ti, el espíritu del Señor te llevará no sé dónde; yo informaré a Ajab, pero luego no te encuentra, y me mata» (1 Re 18,10ss). Efectivamente, Elías nunca pisa el palacio de Ajab. Una vez le sale al encuentro «en la viña de Nabot» (1 Re 21). Y en la otra ocasión que se acerca a él –por mandato expreso del Señor– exige la presencia de todo el pueblo (1 Re 18,19).

[16] E. Haller, *Charisma und Ekstasis: die Erzählung von dem Propheten Micha ben Jimla. 1 Kön 22,1-28a*, en *Theologische Existenz Heute*, 82; H. Seebas, *Micha ben Jimla*: KuD 19 (1973) 109-124; S. J. de Vries, *Prophet against Prophet: The Role of the Micaiah Narrative (1 Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition* (Grand Rapids 1978); H. Schweizer, *Literarkritischer Versuch zur Erzählung von Micha ben Jimla (1 Kön 22)*: BZ 23 (1979) 1-19; E. Würthwein, *Zur Komposition von 1 Reg 22,1-38*: BZAW 105 (Berlín 1967) 245-54.

[17] Würthwein concede que el trasfondo del capítulo es histórico, pero no los rasgos concretos. «Miqueas no es interesante como persona, sino como tipo del verdadero profeta» (*a. c.*. 253). El carácter ideal de la figura de Miqueas lo pone también de relieve R. Halevy, *Miqueas ben Yimlá, el profeta ideal* (en hebreo): Beth Miqrá 12 (1966s) 102-106.

Sus relaciones con Ocozías no fueron muy distintas: nadie puede obligarlo, ni siquiera por la fuerza, a presentarse ante el rey; él lo hará voluntariamente para anunciarle su muerte (2 Re 1). Por otra parte, Elías se acerca a la gente, como lo demuestra el episodio de la viuda de Sarepta (1 Re 17,9-24) y el juicio en el monte Carmelo (1 Re 18). Estos tímidos pasos serán continuados por Eliseo, el profeta más «popular» del Antiguo Testamento.

A partir de ahora, los profetas se dirigirán predominantemente al pueblo. No dejan de hablar al rey, ya que éste ocupa un puesto capital en la sociedad y la religión de Israel, y de su conducta dependen numerosas cuestiones. Pero se ha establecido un punto de contacto entre el movimiento profético y el pueblo, y ambos irán estrechando sus lazos cada vez más.

4. Elías y Eliseo [18]

Los profetas de la tercera etapa que acabamos de considerar merecen algo más de atención.

Elías. Desarrolla su actividad durante los reinados de Ajab y Ocozías, es decir, hacia 874-852, en el Reino Norte. Es el tipo de profeta itinerante, sin vinculación a un santuario, que aparece y desaparece de forma imprevisible. En cierto modo, Elías es un nuevo Moisés. Y su vida repite en parte el itinerario de aquel gran hombre: huida al desierto, refugio en país extranjero, signos y prodigios, viaje al Horeb (Sinaí), que culmina en la manifestación de Dios. Igual que Moisés, Elías desaparece en Transjordania. Sin duda, hay una intención premeditada por parte de los narradores al presentarlo de esta forma. Si Moisés fue el fundador de la religión yahvista, Elías será su mayor defensor en momentos de peligro.

De hecho, la política de Omrí y de Ajab, especialmente la alianza con Tiro, provocó una difusión anormal de la religión cananea. De este modo, los israelitas se acostumbraron a dar

[18] Para un estudio más amplio, véase J. Bright, *La historia de Israel*, 250-260; G. von Rad, *Teología del AT*, II, 30-49; A. Robert / A. Feuillet, *Introducción a la Biblia*, I, 413-420; J. Steinmann, *Le prophétisme biblique*, 85-137; L. Ramlot, en DBS VIII, 1026-1032. Las investigaciones efectuadas entre 1961 y 1970 las resume G. Fohrer, *Neue Literatur zur alttestamentlichen Prophetie*: ThRu 40 (1975) 354-377, especialmente 369ss. Entre las principales obras publicadas posteriormente: O. Carena, *La comunicazione non-verbale nella Bibbia. Un approccio semiotico al ciclo di Elia ed Eliseo* (Turín 1981). Sobre los capítulos 1 Re 17-19, A. J. Hauser y R. Gregory, *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis*, JSOTSup 85 (Sheffield 1990).

culto a Yahvé y a Baal. Esta actitud sincretista había comenzado muchos siglos antes, si nos atenemos a lo que dice la historia de Gedeón (Jue 6,25ss). Pero es ahora cuando se convierte en un serio peligro. La misión principal de Elías consistirá en defender el yahvismo en toda su pureza, con la confesión de que sólo Yahvé es el Dios de Israel. Y esta confesión tiene repercusiones no sólo en el ámbito del culto, sino también en el social, como demuestra el episodio de la viña de Nabot.

El ciclo de Elías se encuentra en 1 Re 17-19; 21; 2 Re 1 (2 Re 2 parece más justo atribuirlo al ciclo de Eliseo). «La narración es muy artística, una pieza maestra del mejor período de la prosa norisraelita, escrita en un hebreo purísimo» [19]. Según Fohrer, el ciclo fue compuesto a partir de seis relatos originariamente independientes (anuncio de la lluvia, huida al Horeb, juicio del Carmelo, vocación de Eliseo, viña de Nabot, Elías y Ocozías), que el redactor final unió con otras narraciones milagrosas [20].

El lector moderno se pregunta espontáneamente por la historicidad de estos relatos, pero cualquier posible respuesta debe basarse en análisis tan minuciosos –e inevitablemente hipotéticos– que no podemos detenernos en esto [21]. Dos cosas parecen fuera de duda: Elías fue una personalidad extraordinaria, de gran influjo en el pueblo (al menos en los círculos proféticos posteriores), y salvó el yahvismo en un momento crítico, llevando a la vida el contenido programático de su nombre: «mi Dios es Yahvé».

Eliseo [22]. Discípulo y continuador de Elías, se presenta con dos rasgos dominantes: «Uno es el santo milagrero, especializado en milagros de agua; el otro es el del profeta que dirige los movimientos políticos, cambiando dinastías. Por número de milagros, le gana a Elías y a cualquier otro personaje del Antiguo Testamento; lo cual no engrandece su figura, antes parece distraernos. Tal acumulación minuciosa puede deberse a los círculos proféticos donde actuó. Al margen de la política internacional, transcurre un anecdotario pintoresco, que exalta los poderes de Eliseo sin delinear su figura» [23].

Su ciclo se encuentra en 2 Re 2; 3,4-27; 4,1-8,15; 9,1-10; 13,14-21. Actualmente, los diversos episodios están separados a veces por noticias sobre los reyes de Israel y Judá. Comienza con un relato que habla de Elías y Eliseo (2 Re 2), pero el tema principal es el paso del espíritu de Elías a su discípulo. Las narraciones siguientes forman dos grupos, de acuerdo con los aspectos dominantes a los que acabamos de referirnos [24]:

– *Historias milagrosas y populares*, comparadas a menudo con las «florecillas» de san Francisco: el agua de Jericó, los niños de Betel, la viuda, la sunamita, la olla, la multiplicación de los panes, curación de Naamán, el hacha perdida en el Jordán, resurrección de un muerto al entrar en contacto con el cadáver de Eliseo.

– *Relatos de carácter diverso*, pero relacionados con la política: guerra de Jorán contra Mesa de Moab (2 Re 3,4-27), guerra con Siria, poniendo de relieve lo milagroso (6,8-23), Eliseo y Jazael de Damasco (8,7-15), asedio de Samaría y hambre en la ciudad (6,24-7,2), unción de Jehú como rey de Israel (9,1-10), anuncio de la victoria contra Siria (13,14-20). Dentro de estos relatos es curioso que unos lo ponen en buenas relaciones con el rey Jorán (6,8-23), otros en malas (3,4-27), otros se quedan a medias (6,24-7,2). Sí parece cierto que Eliseo intervino en la rebelión de Jehú contra la dinastía de Omrí.

Muy relacionados con Eliseo están los «hijos de los profetas» *(benê nebî'îm)*. Esta curiosa expresión, que no debe entenderse en sentido físico, aparece diez veces en el Antiguo Testamento, y en nueve de ellas aparecen en torno a Eliseo. Tenemos sobre ellos más datos que sobre los «grupos proféticos» de tiempos de Samuel, pero no muchos. Se encuentran en localidades al sur de Israel (Reino Norte), quizá en relación con santuarios locales (Betel, Jericó, Guilgal). Algunos estaban casados (2 Re 4,1), pero llevaban cierta vida comunitaria (2 Re 2; 4,38-41); al menos, se reunían de vez en cuando para escuchar al maestro

[19] C. Scheld, *Geschichte des Alten Testaments*, IV (Innsbruck 1962) 50. Generalmente se admite que es obra de un discípulo del profeta, redactada a fines del siglo IX (De Vaux), o hacia el año 800 (Kittel, Schedl).

[20] Cf. G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 229s, donde resume los resultados de su obra *Elia* (²1968).

[21] Cf. R. Smend, *Der biblische und der historische Elia*: SVT XXVIII (Leiden 1975) 167-184. El tema lo ha tratado detenidamente G. Hentschel, *Die Elijaerzählungen*: Erfurter ThSt 33 (1977).

[22] H. C. Schmitt, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassische nordisraelitische Prophetie* (Gütersloh 1972); H. Schweizer, *Elisha in den Kriegen*, StANT 37 (1974); H.-J. Stipp, *Elischa – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruirt auf dem Basis von Text– und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2-7*, ATSAT 24 (St. Ottilien 1987).

[23] L. Alonso Schökel, *Reyes*, 171s.

[24] C. Alcaina Canosa, *Panorama crítico del ciclo de Eliseo*: EstBíb 23 (1964) 217-234 distingue por su parte tres clases de relatos: anécdotas proféticas, relatos sobre Elías y Guejazí, relatos políticos.

(2 Re 4,38; 6,1). Parece que se trata de personas de bajo nivel social: viven de la caridad pública (4,8), algunos tenían grandes deudas (4,1ss), Eliseo los invita a comer de lo que le regalan (4,38- 41).

A pesar de la escasez de datos, estos grupos se han prestado a numerosas hipótesis y discusiones [25]. Sobre todo, se los ha querido ver como continuadores de los grupos proféticos que aparecen en torno a Samuel y de los que existieron en siglos posteriores [26]. Considero más aceptable la postura de Porter, que él mismo resume de la siguiente forma: «La expresión *benê hannebî'îm* no se refiere a asociaciones proféticas en general, sino a una organización profética concreta, confinada a un período histórico y a un área geográfica muy precisos. Surgió en oposición a ciertas innovaciones teológicas de la dinastía omrida, alcanzó su zenit bajo el liderazgo de Eliseo; y cuando, bajo su impulso, hubo destronado a la dinastía y eliminado el culto al dios extranjero Baal, terminó su obra y desapareció de la historia. El Antiguo Testamento no ofrece datos para encontrarlos antes o después del período en que tenemos testimonio directo de su existencia» [27]. Sin embargo, creo que Porter es demasiado unilateral al valorar exclusivamente los aspectos religiosos que dieron vida a estas comunidades. Dado su pobre nivel de vida, y las dificultades socio-políticas de los años que precedieron a la rebelión de Jehú, es muy probable que entrasen también en juego factores económicos y políticos, como suponen Von Rad y otros.

[25] Véase la interesante nota de J. R. Porter, *benê hannebî'îm*: JThSt 32 (1981) 423-429.

[26] El argumento más fuerte en este sentido es la aparición de una fórmula semejante en Amós, un siglo más tarde. Enfrentándose al sacerdote de Betel, afirma Amós que él no es «profeta ni hijo de profeta (*ben-nabî'*)». Pero la expresión es distinta, como indica Porter.

[27] *A. c.*, 429.

11
El siglo de oro de la profecía
I. Amós y Oseas

1. Panorámica de la época

En el siglo VIII ocurre un fenómeno nuevo dentro de la profecía de Israel: la aparición de profetas que dejan su obra por escrito. Por ello se los conoce como «profetas escritores», aunque el término no es muy adecuado [1].

¿Qué sentido tiene esta consignación por escrito del mensaje profético? En principio, podríamos atribuirlo a la difusión cada vez mayor de la escritura [2]. Pero numerosos autores piensan que la causa es más profunda. En el capítulo 8 ya expusimos algunos puntos de vista, a los que añado otros relacionados expresamente con el tema. Si el mensaje de los profetas a partir de Amós se conservó por escrito fue debido a que su palabra causó honda impresión en los oyentes. Habían escuchado algo nuevo, totalmente diverso de lo anterior, que no podía ser olvidado [3]. Esta novedad consistiría en el rechazo del «reformismo» para dar paso a la «ruptura total» con las estructuras vigentes.

Expliquemos este dato. Los profetas anteriores a Amós eran reformistas. Admitían la estructura en vigor y pensaban que los fallos concretos podían ser solucionados sin abandonarla. A partir de Amós, no ocurre así. Este profeta advierte que todo el

[1] Según nos explicaba Robert North, «profetas escritores» constituye una mala traducción del término alemán «Schriftpropheten», que equivale exactamente al de «profetas con obra escrita».

[2] Esta difusión se halla confirmada por un número importante de ostraca y de inscripciones. A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, OBO 39 (Friburgo 1981), relaciona estos hechos con la creación y desarrollo de las escuelas en este siglo.

[3] La novedad que supone Amós con respecto a los profetas anteriores, aunque insistiendo en otros aspectos, la subraya J. Alonso Díaz, *El nuevo tipo de profecía que inicia Amós*: CuBíb 23 (1966) 36-42.

sistema está podrido, que Dios no volverá a perdonar a su pueblo. Es un cesto de fruta madura, madura para su fin. O, como dirá Isaías, un árbol que debe ser talado hasta que sólo quede un tocón insignificante. Unica solución es la catástrofe, de la que emerja, al correr del tiempo, una semilla santa (Is 6,13).

Este corte radical con la predicación de los profetas anteriores habría motivado que el mensaje de Amós se consignase por escrito, para que, cuando ocurriese la desgracia, nadie pudiese decir que Dios no la había anunciado. Y es posible que, a partir de él, se convirtiese en costumbre para los profetas posteriores, sin olvidar que a veces es el mismo Dios quien les ordena escribir sus oráculos [4].

Otro dato que impresiona en la profecía del siglo VIII es la acumulación, en el breve espacio de medio siglo, de cuatro profetas de gran talla: Amós, Oseas, Isaías y Miqueas. Es el siglo de oro de la profecía de Israel. Antes de hablar de cada uno de ellos, sintetizaré la problemática en la que se mueven, destacando tres aspectos fundamentales: social, político y religioso [5].

La problemática social, con sus diversos matices, aparece en los cuatro profetas. Amós y Miqueas son los más preocupados por el tema. Al primero le duele sobre todo la situación de los marginados sociales; a Miqueas, la opresión de los campesinos de la Sefela por parte de los terratenientes y de las autoridades de Jerusalén. Isaías da la impresión de vivir en la capital y de enfocar los problemas desde otro punto de vista, fijándose no sólo en la opresión de los pobres, sino también en la corrupción de los ricos.

Esta importancia tan grande de los problemas sociales no tiene nada de extraño en el siglo VIII. Tanto el Reino Norte como el Sur habían pasado rápidamente de una situación trágica, de gran pobreza, a un auge económico sólo comparable con el del reinado de Salomón. Pero este desarrollo de la agricultura y de la industria se consiguió a base de los más pobres. Es verdad que siempre existieron desigualdades en el antiguo Israel, pero ahora adquieren proporciones alarmantes. El abismo entre ricos y pobres crece sin cesar, y Amós no duda en dividir

[4] Véase lo dicho en el capítulo 8.

[5] Aunque muchos de los datos que ofrece son conocidos, es interesante consultar la obra de Ph. J. King, *Amos, Hosea, Micah – An Archaeological Commentary* (Filadelfia 1988).

la población de Samaría en dos grandes grupos: los «oprimidos» y «los que atesoran» (Am 3,9- 12). Este tema lo trataremos con más detalle en el capítulo 18.

La problemática religiosa tiene dos vertientes. Por una parte, el culto a los dioses extranjeros, especialmente a Baal. Encuentra su reflejo sobre todo en el libro de Oseas. La segunda vertiente es más grave y aparece en los cuatro profetas del siglo VIII. Se trata de la falsa idea de Dios fomentada por un culto vacío, una piedad sin raigambre, unas verdades de fe mal interpretadas. En definitiva, un intento de manipular a Dios, de eliminar sus exigencias éticas, queriendo contentarlo con ofrendas, sacrificios de animales, peregrinaciones y rezos. El Dios de la justicia, que quiere un pueblo de hermanos y no tolera la opresión de los débiles, se convierte para la inmensa mayoría del pueblo en un dios como otro cualquiera, satisfecho con que el hombre le rinda culto en el templo y le ofrezca sus dones. Los cuatro profetas reaccionarán duramente contra esta perversión de la idea de Dios.

La problemática política es también fundamental en esta época, debido a las graves circunstancias nacionales e internacionales. Donde aparece con mayor fuerza es en Oseas e Isaías. La chispa que hará estallar la bomba es la subida al trono de Asiria de Tiglatpileser III (año 745 a. C.). Su política imperialista y la de sus sucesores (Salmanasar V, Sargón II, Senaquerib) transformaron el Antiguo Oriente en un campo de batalla donde Asiria intenta imponer su hegemonía sobre pueblos pequeños y tribus dispersas.

Frente a ella, Egipto aparece como la única potencia capaz de oponérsele. Y así surgirán en Israel y Judá dos partidos contrarios, una asirófilo y otro egiptófilo, que harán oscilar la política hacia uno u otro extremo. Lo típico de Oseas e Isaías es su defensa de la neutralidad, su oposición radical a las rebeliones contra Asiria y a las alianzas con este país o con Egipto. Algunos han acusado a estos profetas, especialmente a Isaías, de «política utópica». Otros los defienden como hombres de gran intuición y prudencia política. Lo cierto es que ambos fracasaron. Ni las autoridades ni el pueblo les hicieron caso.

2. Amós

2.1. La persona del profeta

A propósito de Amós poseemos pocos datos. No sabemos en qué año nació y murió. Sólo conocemos su lugar de origen y

su profesión. Nació en Tecua, ciudad pequeña pero importante, unos diecisiete kilómetros al sur de Jerusalén. Por consiguiente, aunque predicase en el Reino Norte, era judío [6].

En cuanto a su profesión, el título del libro lo presenta como pastor (*noqed*), y él mismo se considera «vaquero» (*bôqer*) y cultivador de sicómoros (7,14) [7]. El término *noqed* [8], que sólo aparece aquí y en 2 Re 3,4, se aplica en este último caso al rey Mesa de Moab, «que pagaba al rey de Israel un tributo de cien mil corderos y la lana de cien mil carneros». Esto ha hecho pensar a muchos autores que Amós era un hombre rico o, al menos, un pequeño propietario, con más de lo preciso para vivir [9]. Otros opinan que los rebaños no eran de Amós, sino encomendados a su cuidado; él habría sido de clase humilde y pobre [10]. La cuestión es importante, porque si Amós era un rico propietario no podría acusársele de defender sus intereses personales cuando condenaba las injusticias. Desgraciadamente, no es posible una decisión categórica en ningún sentido.

La compraventa de animales y el cultivo de los sicómoros (que no se daban en Tecua, sino en el Mar Muerto y en la Sefela) debieron de obligarle a frecuentes viajes. De hecho, al leer su libro encontramos a un hombre informado sobre ciertos acontecimientos de los países vecinos, que conoce a fondo la situación social, política y religiosa de Israel [11]. Aparece también como hombre inteligente. No le gustan las abstracciones, pero capta los problemas a fondo y los ataca en sus raíces. Su lenguaje es duro, enérgico y conciso; merece más estima de la que manifestó san Jerónimo al calificar a Amós de «imperitus sermone».

A este hombre, sin ninguna relación con la profecía o con los grupos proféticos, Dios lo envía a profetizar a Israel. Se trata de una orden imperiosa, a la que no puede resistirse: «Ruge el león, ¿quién no teme? Habla el Señor, ¿quién no profetiza?» (3,8). No sabemos con exactitud cuándo tuvo lugar la vocación de Amós [12]; la mayoría de los autores la sitúa entre los años 760-750. Wolff, basándose en la dureza y concisión de su lenguaje, piensa que debía de ser joven. Esto coincidiría con lo que sabemos de Isaías y Jeremías; pero se trata de mera hipótesis.

La duración de su actividad profética es discutida. Entre los 14 años que le atribuía Fürst [13] y la postura de Morgenstern, que la limita a un solo discurso de veinte-treinta minutos, caben multitud de opciones. Lo más probable es que predicase durante algunas semanas o meses, y en diversos lugares: Betel, Samaría, Guilgal. Hasta que choca con la oposición de los dirigentes. El sacerdote Amasías, escandalizado de que Amós ataque al rey Jeroboán y anuncie el destierro del pueblo, lo denuncia, le ordena callarse y lo expulsa de Israel (7,10-13). Muchos autores piensan que con esto terminó la actividad del profeta; otros la prolongan en el Sur.

2.2. *La época* [14]

Interesa especialmente lo que ocurre en el Reino Norte, donde él predica. Su libro es una de las mejores fuentes de

[6] El origen judío de Amós fue negado en la antigüedad por algunos Padres. Un estudio reciente de la cuestión en S. Wagner, *Überlegungen zur Frage nach den Beziehungen des Propheten Amos zum Südreich*: TLZ 96 (1971) 653-670; H. Gottlieb, *Amos und Jerusalem*: VT 17 (1967) 430-463. La obra que acaba de publicar S. N. Rosenbaum, *Amos of Israel: A New Interpretation* (Macon 1990), defiende que Amós era del Norte y fue exiliado a Tecua; también dice que el profeta escribió todo su libro antes del año 745; no creo que encuentre muchos seguidores.

[7] Sobre el influjo en el lenguaje de Amós de su origen campesino, cf. H. Weippert, *Amos: Seine Bilder und ihr Milieu*, en *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*, OBO 64 (Friburgo 1985) 1-29.

[8] Esta palabra se ha prestado a mucha discusión; cf. recientemente P. C. Craigie, *Amos the noqed in the Light of Ugaritic*: Studies in Religion 11 (1982) 29-33.

[9] Así la Misná y, recientemente, Neher, Kapelrud, Monloubou, Randellini, Wolff, Rudolph, Vesco, Soggin. Entre éstos, algunos elevan al profeta a un rango oficial, considerándolo un alto funcionario de la corte del rey Ozías, tan preocupado por la agricultura y la ganadería. Así se manifiesta H. Cazelles, *Mari et l'Ancien Testament*, en XV RAI 1966 (París 1967) 73-90, y está de acuerdo con él Vesco (RB 87, 483); R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Filadelfia 1980) 268 considera probable que fuese «miembro de la clase alta judía, si es que no era de hecho parte del estamento (*establishment*) político o religioso de Jerusalén».

[10] García Trapiello, van Hoonacker, Osty, Rinaldi, Steinmann.

[11] Cf. C. Sansoni, *Amos, uomo del suo tempo*: BibOr 10 (1968) 253-265. Uno de los problemas más debatidos es el de la relación de Amós con el mundo sapiencial. Véase J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»*, 163-165 y la bibliografía que allí indico.

[12] El título del libro sitúa su actividad en los reinados de Ozías de Judá (767-739) y de Jeroboán II de Israel (782-753). Tendríamos que datarla, por tanto, entre los años 767 y 753 para que coincidiese con ambos reyes. Un dato al que parece dar mucho valor el libro es al de 1,2: «dos años antes del terremoto». Pero no sabemos en qué año tuvo lugar ese terremoto.

[13] J. Fürst, *Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums* II (Leipzig 1870) 303.

[14] Cf. S. Cohen, *The political Background of the Words of Amos*: HUCA 36 (1965) 153-60; M. Haran, *The rise and decline of the empire of Jeroboam ben Joash*: VT 17 (1967) 266-97; J. García Trapiello, *Situación histórica del profeta Amós*: EstBíb 26 (1967) 247-74.

información. Pero conviene conocer otros datos esenciales. De acuerdo con Cohen, para entender el momento histórico de Amós debemos distinguir tres períodos:

a) Desde el reinado de Jehú hasta Joacaz inclusive (hacia 841-806 en la cronología de Cohen). Es una época muy difícil para Israel, frecuentemente humillado y derrotado por Siria (cf. 2 Re 10,32s; 13,3.7). Baste recordar un dato: según las fuentes asirias, Ajab de Israel dispuso en la batalla de Qarqar (año 853) de dos mil carros de combate; en tiempos de Joacaz, el país sólo cuenta con diez carros y cincuenta jinetes (2 Re 13,7). Aunque tanto los datos asirios como los israelitas pueden haber sido exagerados en sentido contrario, es indudable el cambio profundo de situación. Estas derrotas frente a Siria fueron acompañadas, naturalmente, de pérdidas territoriales, como sugiere 2 Re 10,32s y afirma con claridad 2 Re 13,25 [15].

b) Entre los años 806 y 782 se produce un gran cambio, motivado por la subida al trono de Asiria de Adad Nirari III. Este rey, al atacar a Damasco, permite que Israel recupere los territorios perdidos, después de derrotar a los sirios en tres ocasiones (cf. 2 Re 13,25). Es la época de Joás de Israel y de los primeros años de Jeroboán II. A ella hacen referencia los datos tan positivos de 2 Re 14,25.28, que presentan el reinado de Jeroboán como un período de expansión territorial y de prosperidad. De hecho, la arqueología ha demostrado que la población alcanzó su mayor densidad en este siglo, los edificios eran espléndidos y lujosos, aumentaron los recursos agrícolas, progresó la industria textil y la del tinte [16]. El libro de Amós confirma este lujo y progreso.

Sin embargo, este bienestar oculta una *descomposición social.* La suerte de los ciudadanos modestos era tremendamente dura y el Estado hacía poco o nada por aliviarla. Se daban tremendas injusticias y un contraste brutal entre ricos y pobres. El pequeño agricultor se hallaba a menudo a merced de los prestamistas y de graves calamidades (sequía, plagas, fallos de la cosecha), que lo exponían a la hipoteca, al embargo y a tener que vivir como esclavo.

[15] Según S. Yeivin, Jazael, rey de Siria, se apoderó de la mayor parte del territorio de Jehú, exceptuando el área de la montaña de Efraín, que dejó en manos de Joacaz, como vasallo suyo (*The Divided Kingdom*, en *The World History of the Jewish People* 4/1, 152).

[16] Cf. J. Bright, *La historia de Israel*, 267-69; S. Yeivin, *The Divided Kingdom*, 162s; A. Parrot, *Samarie, Capital du Royaume d'Israël*, CAB 7 (Neuchâtel 1955).

Este sistema, duro en sí mismo, empeoraba por la ambición de los ricos y comerciantes, que aprovechaban las fianzas dadas a los pobres para aumentar sus riquezas y dominios; falseaban los pesos y medidas, recurrían a trampas legales y sobornaban a los jueces. Como éstos no se distinguían por su amor a la justicia, la situación de los pobres resultó cada vez más dura.

Esta descomposición social iba unida a la *corrupción religiosa.* Aunque los grandes santuarios estaban en plena actividad, repletos de adoradores y magníficamente provistos, la religión no se conservaba en su pureza. Muchos santuarios eran abiertamente paganos, fomentando los cultos de fertilidad y la prostitución sagrada. Otros, la mayoría, aunque se presentasen como santuarios yahvistas, cumplían una función totalmente negativa: apaciguar a la divinidad con ritos y sacrificios que garantizaban la tranquilidad de conciencia y el bienestar del país.

A esto se unía un enfoque totalmente erróneo de la religión israelita. Los beneficios de Dios en el pasado (elección, liberación de Egipto, alianza del Sinaí, etc.) no fomentaban la generosidad, sino la seguridad y el complejo de superioridad. La alianza con Dios se convirtió en letra muerta, recordada durante las celebraciones litúrgicas, pero sin el menor influjo en la vida diaria. A pesar de todo, el pueblo esperaba «el día del Señor», una intervención maravillosa de Dios en favor de Israel para colmarlo de beneficios y situarlo a la cabeza de las naciones.

c) Parece que en los últimos años de Jeroboán II se produjo un nuevo cambio [17]. La muerte de Adad Nirari III llevó a Asiria a una nueva época de decadencia. Damasco la aprovechó para recuperar los territorios de Galaad o, al menos, para intentarlo con la ayuda de Amón. En cualquier caso, parece que dicha región sufrió las terribles consecuencias de una guerra cruel [18]. Esto debió de ocurrir poco antes de que Amós comenzase su actividad. Naturalmente, el hecho de que hubiese graves conflictos fronterizos no significa que Israel perdiese todo su poderío económico ni un sentimiento bastante difundido de seguridad. Los contrastes sociales y la mentalidad siguen siendo los mismos del período anterior.

[17] Este dato es controvertido. Así piensan Cohen y Yeivin. Para éste último, el mensaje de Amós refleja claramente una serie de catástrofes naturales y de disensiones internas hacia el 751, que debieron de afectar al poder y a la autoridad de Jeroboán II. Sin embargo, Haran cree que los últimos años de Jeroboán II y los primeros de Menahem fueron los de auténtico apogeo.

[18] El hecho es claro si aplicamos a estos acontecimientos las afirmaciones de Am 1,3.13, como hacen Soggin y otros autores.

2.3. *El mensaje: el castigo y sus causas*

El tema del castigo se repite como un *leit-motiv* insistente. A veces se trata de afirmaciones generales: «Os aplastaré contra el suelo, como un carro cargado de gavillas» (2,13); «habrá llanto en todos los huertos cuando pase por medio de ti» (5,17). En otras ocasiones se habla de un ataque enemigo y podemos reconstruir la secuencia de devastación, ruina, muerte y deportación (cf. 6,14; 3,11; 5,9; 6,11; 6,8b-9; 5,27; 4,2-3).

Pero es en la parte final del libro, en las visiones (7,1-9,6), donde el tema del castigo alcanza su punto culminante. Es cierto que no equivalen exactamente a la experiencia de la vocación, y que se dieron en diversos momentos; pero reflejan la experiencia profunda que Dios hizo vivir al profeta y la actitud que éste adoptó en su predicación [19].

Advertimos en ellas una progresión creciente. En las dos primeras (7,1-6), Dios manifiesta su voluntad de castigar al pueblo con una plaga de langostas y una sequía. El profeta intercede y el Señor se compadece y perdona. Amós centra su atención en el castigo, no piensa si es justo o injusto y, viendo al pueblo tan pequeño, pide perdón para él, perdón que Dios concede.

Sin embargo, en las visiones tercera y cuarta la situación cambia. Prescindiendo de cómo deban interpretarse [20], queda

[19] Según Rudolph, las cinco visiones tienen lugar *antes de la vocación* y sirven de preparación al profeta. Buber y Monloubou las sitúan *después de la vocación* y engranan su contenido con el de otros pasajes del libro, intentando reconstruir cronológica y espiritualmente la evolución de Amós. Buber, por ejemplo, lo presenta de este modo: a las dos primeras visiones sigue un período en el que exhorta a la conversión (5,4-6.14-15), pero sin éxito. Entonces tiene la tercera visión, después de la cual anuncia el castigo (4,4-13). Tampoco le hacen caso. A la cuarta sigue el anuncio del castigo definitivo (5,2). Tras la quinta pronuncia un gran discurso que se conserva en fragmentos aislados (6,1-7.11-14; 5,27). Después de él, Amasías lo denuncia y destierra. Amós comunica a un discípulo en privado su último oráculo (9,11.13.14a.15b), en el que alienta la esperanza (cf. M. Buber, *The Prophetic Faith* [Nueva York 1960] 105-109). Más detallada todavía es la reconstrucción de L. Monloubou en DBS VIII, 719ss. Un tercer grupo de comentaristas sitúa las visiones *después de la actividad profética* de Amós, cuando ya ha vuelto a Judá.

[20] La que se ha prestado a más discusiones es la tercera (7,7-9). Para muchos autores, la visión compara a Israel con un muro, y Dios echa la plomada (*'anak*) para ver si está recto o abombado; aunque el texto no lo dice, Amós comprende que el muro no puede mantenerse en pie, que el derrumbamiento es inevitable. El mal no está fuera (langosta, sequía), sino dentro. Por eso no tiene sentido la intercesión del profeta, y Amós calla. Sin embargo, hace tiempo se venía insistiendo en que *'anak* no significa «plomo», ni «plomada», sino «estaño». El estudio más reciente es el de W. Beyerlin, *Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision*, OBO 81 (Friburgo 1988). Según

claro que Dios no está dispuesto a perdonar. La quinta desarrolla esta misma idea con una imagen distinta, la del terremoto (9,1ss), que da paso a una catástrofe militar y a una persecución del mismo Dios. Es lo que ocurrirá realmente cuarenta años más tarde, cuando las tropas asirias conquisten Samaría y el Reino Norte desaparezca de la historia. Decir esto en tiempos de Jeroboán II significaba pasar por loco, anunciar algo que parecía imposible. No obstante, es el mensaje que Dios le confía y con el que Amós se presenta ante el pueblo.

Pero Amós no se limita a anunciar el castigo. Explica a la gente qué lo ha motivado. Y para ello denuncia una serie de pecados concretos, entre los que sobresalen cuatro: el lujo, la injusticia, el falso culto a Dios y la falsa seguridad religiosa.

Una de las cosas más criticadas por Amós es el *lujo* de la clase alta, que se observa sobre todo en sus magníficos edificios y en su forma de vida. Amós ataca como ningún otro profeta los palacios de los ricos, construidos con piedras sillares, llenos de objetos valiosos; por si fuera poco, esta gente se permite también tener un chalé de veraneo (3,15) [21] y pasan el día de fiesta en fiesta, entre toda clase de comodidades (6,4-6). Como indica Von Rad, esta crítica al lujo tiene raíces más profundas: «Lo que (Amós) echa de menos en las clases superiores es algo muy íntimo; no se trata de la transgresión de determinados mandamientos, ya que ningún precepto prohibía yacer en lechos lujosos o ungirse con perfumes costosos, igual que ninguno obliga a dolerse con las desgracias de José. Hay, pues, una actitud total hacia la que apunta Amós: la compasión solidaria con los acontecimientos del pueblo de Dios» [22].

Las injusticias [23]. Lo peor de todo es que esta situación sólo pueden permitírsela los ricos a costa de los pobres, olvidándose de ellos y oprimiéndolos. En definitiva, lo que esta gente atesora en sus palacios no son «arcas de marfil» (3,15) ni «cobertores de Damasco» (3,12), sino «violencias y crímenes» (3,10). Sus rique-

Beyerlin, Amós ve al Señor en un muro de estaño, que simboliza en un primer momento la protección de Dios, igual que un muro protege a la ciudad. Pero, en un segundo momento, el sentido del estaño cambia, y se refiere a las armas de los invasores que Dios trae contra su pueblo.

[21] S. M. Paul, *Amos III 15 – Winter and Summer Mansions*: VT 28 (1978) 358-359 demuestra que el profeta no se refiere a distintas plantas de un mismo edificio, sino a edificios diversos.

[22] *Teología del Antiguo Testamento*, II, 175.

[23] Para un análisis más detenido del mensaje social de Amós, véase el capítulo 18 y J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»*, 87-168.

zas las han conseguido «oprimiendo a los pobres y maltratando a los míseros» (4,1), «despreciando al pobre y cobrándole el tributo del trigo» (5,11), «exprimiendo al pobre, despojando a los miserables» (8,4), vendiendo a gente inocente como esclavos (2,6), falseando las medidas y aumentando los precios (8,5). Esta forma de actuar, completamente contraria al espíritu fraterno que Dios exige a su pueblo, se ve respaldada por la venalidad de los jueces, que «convierten la justicia en amargura y arrojan el derecho por tierra» (5,7), que «odian a los acusadores y detestan al que habla con franqueza» (5,10), que «aceptan ser sobornados y hacen injusticia al pobre en el tribunal» (5,12).

El culto [24]. A pesar de todo, los habitantes del Reino Norte piensan que esta situación de desigualdad social, de opresión e injusticia, es compatible con una vida religiosa. Hay peregrinaciones a Betel y Guilgal, se ofrecen sacrificios todas las mañanas, se entregan los diezmos, se organizan plegarias y actos de acción de gracias, se hacen votos y celebran fiestas. Creen que esto basta para agradar a Dios. Pero él lo rechaza a través de su profeta. Las visitas a los santuarios sólo sirven para pecar y aumentar los pecados (4,4); las otras prácticas no responden a la voluntad de Dios, sino al beneplácito del hombre (4,5). El Señor no quiere ofrendas, holocaustos y cantos, sino derecho y justicia (5,21-24).

Por último ataca Amós *la falsa seguridad religiosa*. El pueblo se siente seguro porque es «el pueblo del Señor», liberado por él de Egipto (3,1) y escogido entre todas las familias de la tierra. Se considera en una situación privilegiada y piensa que no puede sucederle ninguna desgracia (9,10). Más aún, espera la llegada del «día del Señor», un día de luz y esplendor, de triunfo y bienestar. Amós tira por tierra toda esta concepción religiosa. Israel no es mejor que los otros reinos (6,2). La salida de Egipto no es un privilegio especial, porque Dios también puso en movimiento a los filisteos desde Caftor y a los sirios desde Quir (9,7). Y si hubo un beneficio especial, no es motivo para sentirse seguros, sino más responsables ante Dios. Los privilegios pasados, que el pueblo no ha querido aprovechar, se convierten en acusación y causa de castigo: «A vosotros os escogí entre todas las familias de la tierra; por eso os tomaré cuenta de vuestros pecados» (3,2). Así, cuando llegue el día del Señor, será un día terrible, tenebroso y oscuro (5,18-20; 8,9-10). Y con esto volvemos al tema inicial del castigo que Amós debía anunciar y justificar.

[24] Este tema, a veces con puntos de vista muy distintos de los habituales, lo desarrolla ampliamente H. M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos*, SVT XXXIV (Leiden 1984).

Se impone una pregunta: ¿existe para Amós la posibilidad de escapar de esta catástrofe? Parece indudable que sí [25]. En el centro mismo del libro (5,4-6), en medio de este ambiente de desolación y de muerte, encontramos un ofrecimiento de vida: «Buscadme y viviréis». Estos versos sólo indican negativamente en qué no consiste buscar a Dios: en visitar los santuarios más famosos. Poco después (5,14-15) advertimos que tal supervivencia está ligada a la búsqueda del bien, a instalar en el tribunal la justicia. Luchar por una sociedad más justa es la única manera de escapar del castigo. Sin embargo, tenemos la impresión de que el pueblo no escuchó este consejo, y el castigo se hizo inevitable.

2.4. *Actividad literaria de Amós*

Ya hemos indicado en el capítulo 8 que el libro de Amós no procede del profeta en su forma actual. Sin embargo, suele atribuírsele la primera redacción del ciclo de las visiones, de los oráculos contra los países extranjeros, y del bloque central del libro. El cambio más significativo que experimentó su obra y su mensaje fue el añadido de un final consolador en 9,11-12.13-15. Lo comento en el capítulo 22, al hablar del mesianismo en la época del exilio.

3. Oseas

3.1. *La época. Situación política y religiosa*

El editor del libro de Oseas, que era de origen judío, sitúa su actividad en los reinados de Ozías, Yotán, Acaz y Ezequías de Judá. Como una concesión al origen norteño del profeta añade que esos reinados coinciden con el de Jeroboán II de Israel. En un examen de historia de Israel, ese editor difícilmente habría

[25] Cf. J. M. Berridge, *Zur Intention der Botschaft des Amos. Exegetische Überlegungen zu Am 5*: TZ 32 (1976) 321-340; S. Amsler, *Amos, prophète de la onzième heure*: TZ 21 (1965) 318-328. Sin embargo, muchos comentaristas piensan que Amós sólo admitió esta posibilidad de escapatoria en un primer momento, convirtiéndose luego en un profeta de condenación sin remedio. Otros, como R. B. Coote, *Amos among the prophets* (Filadelfia 1981), y G. Warmuth, *Das Mahnwort* (Francfort 1976) 36, afirman que la conversión nunca jugó un papel en Amós.

aprobado. Le faltan nada menos que otros seis reyes israelitas contemporáneos del profeta: Zacarías, Salún, Menajén, Pecajías, Pécaj y Oseas. La lista es tan aburrida que podemos perdonárselo. Pero no sin recordar que esos nombres dan testimonio de la época más trágica de la historia de Israel y de la desaparición del Reino Norte.

Oseas comienza su actividad profética en los últimos años de Jeroboán II (782-753), poco después de que Amós fuese expulsado del norte. Por consiguiente, nació y creció en uno de los pocos períodos de esplendor que tuvo Israel desde que se separó de Judá. Pero, al morir Jeroboán II, la situación cambió por completo. Éste había reinado treinta años. En los treinta siguientes habrá seis reyes, cuatro de los cuales ocuparán el trono por la fuerza, sin ningún derecho.

El año 753 marca el comienzo de esta crisis. Tras seis meses de gobierno, Zacarías, hijo de Jeroboán, es asesinado por Salún, que un mes más tarde es asesinado por Menajén (cf. 2 Re 15,8-16). Un dato que conserva el libro de los Reyes demuestra la tragedia de esta guerra civil: «Menajén castigó a Tifsaj y su comarca, matando a todos los habitantes, por no haberle abierto las puertas cuando salió de Tirsá; la ocupó y abrió en canal a las mujeres embarazadas» (2 Re 15,16).

Es posible que los primeros años de Menajén fuesen prósperos. Pero esto no es seguro, sobre todo si admitimos que la guerra civil produjo una división del Reino Norte en dos territorios, los que Oseas llama «Israel» y «Efraín» [26]. En cualquier hipótesis, el horizonte internacional se nublaría muy pronto. El año 745 sube al trono de Asiria Tiglatpileser III, excelente militar, deseoso de formar un gran imperio. Las consecuencias de este hecho se notarán pronto en Israel: el año 742, Menajén debió pagar mil pesos de plata, imponiendo una contribución a todos los ricos del país (2 Re 15,19-20) [27].

Las luchas anteriores, el pago del impuesto, las disensiones dentro del ejército, van a provocar otra crisis profunda. Pecajías, hijo de Menajén, será asesinado, tras dos años de gobierno,

[26] Tal es la opinión de H. J. Cook, *Pekah*: VT 14 (1964) 121-135 y de E. R. Thiele, *Pekah to Hezekiah*: VT 16 (1966) 83-107.

[27] La fecha del tributo de Menajén es bastante discutida. Thiele, Schedl, Cody, Saggs, Allo y otros lo sitúan entre los años 743-741, durante el asedio de Arpad. Antes era frecuente datarlo en el 738. En la cronología que sigo, para esta última fecha Menajén habría ya muerto. Sobre los motivos de este tributo y los difíciles problemas históricos, véase J. L. Sicre, *Los dioses olvidados* (Madrid 1979) 38-40.

por su oficial Pécaj (740-731), que lo suplanta en el trono. Los años de prosperidad están ya lejos. Pero Pécaj, en vez de seguir una política de neutralidad internacional y de paz interna, se lanza a una absurda aventura. En unión de Damasco declara la guerra a Judá. No sabemos con exactitud por qué motivos. Unos lo justifican por el deseo de formar una coalición antiasiria, otros por luchas territoriales en Transjordania [28]. En cualquier caso, esta guerra siro-efraimita será una catástrofe para Israel. Tiglatpileser III acude en ayuda de Judá, arrasa Damasco y arrebata a Pécaj «Iyón, Abel bet Maacá, Yanoj, Cades, Jasor, Galaad, Galilea y toda la región de Neftalí, y llevó a sus habitantes deportados a Asiria» (2 Re 15,29).

La decepción de los israelitas debió de ser profunda. Y la solución fácil de encontrar: «Oseas, hijo de Elá, tramó una conspiración contra Pécaj, lo mató y lo suplantó en el trono» (2 Re 15,30). Oseas, contemporáneo y homónimo del profeta, será el último rey de Israel (731-722). Al dejar de pagar tributo a Asiria, provoca el asedio de Salmanasar V. Samaría cae en poder de los sitiadores el año 722. El reino de Israel desaparece de la historia. Estas revueltas continuas y asesinatos ayudan a comprender las duras críticas del profeta contra sus gobernantes y la decepción con que habla de la monarquía [29].

Para entender el mensaje de Oseas es preciso tener en cuenta otro dato: el culto a Baal. Cuando los israelitas llegaron a Palestina formaban un pueblo de pastores seminómadas. Concebían a Yahvé como un dios de pastores, que protegía sus emigraciones, los guiaba por el camino y los salvaba en los combates contra tribus y pueblos vecinos. Al establecerse en Canaán, cambiaron en parte de profesión, haciéndose agricultores. Muchos de ellos, con escasa formación religiosa y una idea de Dios muy imperfecta, no podían concebir que su dios de pastores pudiese ayudarles a cultivar la tierra, proveerles de lluvia y garantizarles estaciones propicias. Entonces se difunde el culto al dios cananeo Baal, señor de la lluvia y de las estaciones, que proporciona la fecundidad de la tierra y favorece los cultivos. Los israelitas aceptaron a este dios, a pesar de que su culto implicaba prácticas inmorales, como la prostitución sagrada.

[28] El tema de la guerra siro-efraimita lo trato con más detalle en el capítulo siguiente, al hablar de la actividad de Isaías durante el reinado de Acaz.

[29] Cf. J. L. Sicre, *La actitud del profeta Oseas ante la monarquía y el mesianismo*, en *Palabra y vida*, Homenaje a J. Alonso Díaz (Madrid 1984) 101-110. Indico algunos datos y bibliografía en el capítulo 22.

Yahvé siguió siendo el dios del pueblo, pero quien satisfacía las necesidades primarias era Baal. Concedía el pan y el agua, la lana y el lino, el vino y el aceite. Cuando el israelita los tenía, no daba gracias a Yahvé, sino a Baal; cuando carecía de ellos, se avecinaba una mala cosecha o un período de sequía, en vez de acudir a Yahvé invocaba a Baal. En cualquier otro país, esto no habría planteado el menor problema; las divinidades acostumbraban ser muy tolerantes. Pero Yahvé es un dios intransigente, que no permite competencia de ningún tipo. Es lo que nos dirá Oseas con unas imágenes clarísimas.

3.2. *La persona*

De Oseas no sabemos el año en que nació ni el de su muerte. Tampoco conocemos el lugar de su nacimiento y su profesión. El libro sólo nos informa sobre el nombre del profeta, el de su padre (Beerí) y el de su esposa (Gomer). De este matrimonio nacieron tres hijos: dos niños y una niña, a los que puso nombres simbólicos: «Dios siembra» (Yezrael), «Incompadecida» (*lo' ruḥamâ*), «No-pueblo-mío» (*lo' 'ammî*).

Ese matrimonio comienza con una orden desconcertante: «Anda, toma una mujer prostituta y ten hijos bastardos...». Incluso en épocas tan liberales como la nuestra resultan chocantes estas palabras en boca de Dios. Imaginemos lo que pensarían antiguos exegetas más estrictos. ¿Cómo podía mandar Dios algo parecido? Sobre todo, sabiendo que Gomer terminaría engañando a Oseas, como dice el c.2.

Aún no repuestos del susto, el c.3 nos depara uno nuevo. El Señor vuelve a ordenar a Oseas: «Vete otra vez, ama a una mujer amante de otro y adúltera...». Obediente, busca a esa mujer innominada y la compra por quince pesos de plata y fanega y media de cebada. Luego la obliga a un celibato forzoso; no tendrá relaciones ni siquiera con su nuevo «marido».

¿A qué viene esta nueva mujer? ¿Es la misma de antes, que en el c.2 se dice que abandonó a su marido? Se comprende que el matrimonio de Oseas haya sido y sea motivo de interminables discusiones, que probablemente nunca encontrarán una solución satisfactoria [30]. Algunos autores piensan que los tres primeros capítulos son *pura ficción literaria*, sin base alguna en la realidad. Otros creen que Oseas recibió realmente el encargo de

[30] El comentario de Rudolph expone muy bien las distintas posturas. Véase también H. H. Rowley, *The Marriage of Hosea*: BJRL 39 (1956) 200-233.

casarse con *una prostituta* y tener hijos de ella. Otros piensan que Gomer no era una prostituta, sino *una muchacha normal, que más tarde fue infiel a Oseas* y lo abandonó para irse con otro hombre. Por último, hay quienes dicen que Gomer *ni era prostituta ni fue infiel a Oseas*; todo se debió a una mala interpretación de los discípulos del profeta.

De estas opiniones, la más probable parece la tercera: Gomer no era una prostituta, pero fue infiel a su marido y lo abandonó. Esta trágica experiencia matrimonial le sirvió a Oseas para comprender y expresar las relaciones entre Dios y su pueblo. Dios es el marido, Israel la esposa. Ésta ha sido infiel y lo ha abandonado para irse con otro (Baal) o con otros (Asiria y Egipto). Por eso, cuando habla de los pecados del pueblo los califica de «adulterio», «fornicación», «prostitución»; y cuando habla del amor de Dios lo concibe como un amor apasionado de esposo, pero de un esposo capaz de perdonarlo todo y de volver a comenzar.

Además de tener que soportar su tragedia matrimonial, Oseas chocó también con la oposición de sus oyentes, que lo tacharon de «necio» y «ridículo» (9,7); pero nadie le prohibió hablar, como a Amós.

Su actividad se desarrolló siempre en el Reino Norte, probablemente en Samaría, Betel y Guilgal. Aunque no sabemos dónde nació, debió de ser también en el norte, pues todas las ciudades que menciona son israelitas y nunca habla de Jerusalén ni de otras ciudades judías.

Sus últimos oráculos podemos fecharlos en el 725. No sabemos si marchó a Judá después de la caída de Samaría o antes de que asediasen la ciudad. En cualquier caso, su predicación fue pronto conocida en el Reino Sur, ya que allí se hizo la redacción definitiva del libro.

3.3. *El mensaje*

El mensaje de Oseas coincide en parte con el de Amós. Por ejemplo, en la denuncia de las injusticias y de la corrupción reinante (4,1-2) y en la crítica al culto, por lo que tiene de superficial y falso (6,4-6; 5,6; 8,11.13). Pero hay una serie de aspectos nuevos.

Ante todo, condena con enorme fuerza la *idolatría*, que se manifiesta en dos vertientes: cultual y política. La idolatría cultual consiste en la adoración de Baal, con sus ritos de fecundidad (4,12b-13; 7,14b; 9,1), y en la adoración de los becerros

de oro, instalados por Jeroboán I en el año 931, cuando las tribus del norte se separaron de Judá. El becerro era un símbolo de la presencia de Dios, y en los primeros tiempos no planteó problema. Elías y Eliseo nunca criticaron su culto. Más tarde fue causa de grandes equívocos, ya que el pueblo identificaba a Yahvé con el toro, cayendo en un tipo de religión naturista (ver 8,5a.6). El culto a Baal supone la transgresión del primer mandamiento, ya que Dios no tolera rivales; supone al mismo tiempo la confesión implícita de que Yahvé no es señor de la naturaleza, no puede ayudar y salvar en todos los ámbitos de la vida. El culto al becerro de oro supone una transgresión del segundo mandamiento, que prohibe fabricar imágenes de la divinidad; al construirlas, el hombre intenta dominar a Dios, manipularlo, convirtiendo a Yahvé en un ídolo [31].

La idolatría tiene para Oseas otra vertiente: la política [32]. En una época de grandes convulsiones, cuando está en juego la subsistencia del país, los israelitas corren el peligro de buscar la salvación fuera de Dios, en las alianzas con Egipto y Asiria, las grandes potencias militares del momento, que pueden proporcionar caballos, carros y soldados. Entonces, Asiria y Egipto dejan de ser realidades terrenas; a los ojos de Israel aparecen como nuevos dioses capaces de salvar. El pueblo se va tras ellos olvidando a Yahvé. Con ello contraviene de nuevo el primer mandamiento.

Otro elemento típico de la predicación de Oseas es su *visión crítica del pasado* [33]. Las referencias a acontecimientos pretéritos de la historia de Israel son muy frecuentes, sobre todo a partir del capítulo 9. Pero Oseas no se complace en lo ocurrido. No ve el pasado como una «historia de salvación». A lo sumo, podríamos decir que Dios intenta salvar, pero encontrando siempre la oposición del pueblo. Oseas desmitifica la historia, los grandes

[31] La justificación del segundo mandamiento es cuestión muy debatida. Sigo la interpretación de K. H. Bernhardt, *Gott und Bild* (Berlín 1956), que es la más difundida y aceptada. La reciente obra de Bohlen defiende que las raíces objetivas de la prohibición de imágenes hay que buscarlas en la forma de religión anicónica de los grupos (semi)nómadas que constituyeron el posterior pueblo de Israel. Pero la lucha contra las imágenes no forma parte de los elementos primitivos; es consecuencia del primer mandamiento. La lucha contra los dioses y cultos paganos era imposible si no se prohibían también sus símbolos e imágenes. Véase C. Bohlen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*: BBB 62 (1985).

[32] Véase el capítulo 17 y J. L. Sicre, *Los dioses olvidados* (Madrid 1979).

[33] Para comprender lo que esto supone, aconsejo la lectura de José María Valverde, *Enseñanzas de la edad*, 198ss («El profesor de español»), o la del poema de Bob Dylan, *With God on our side* («Con Dios de nuestra parte»).

personajes. No tienen nada de qué gloriarse, sólo su pecado. Dentro de esta visión crítica del pasado hay un tema que adquiere especial relieve: los comienzos de la monarquía. No se trata de un beneficio de Dios ni de algo positivo. Con frase lapidaria indica Oseas que la monarquía es fruto de la ira de Dios (13,11).

Por consiguiente, a diferencia de Amós, Oseas no sólo amplía el campo de interés en la denuncia, sino que considera toda la historia del pueblo como una historia de pecado y rebeldía. ¿Qué actitud adoptará Dios ante ello?

El poema contenido en 2,4-25 indica que el Señor cuenta con tres posibilidades ante la conducta de la mujer: a) ponerle una serie de obstáculos para que no pueda irse con sus amantes y termine volviendo al marido (vv.8-9); b) castigarla públicamente y con dureza (vv.10-15); c) perdonarla por puro amor, hacer un nuevo viaje de novios, un nuevo regalo de bodas, que restaure la intimidad y sea como un nuevo matrimonio (vv.16-25). La predicación de Oseas pasó probablemente por estas tres etapas.

En un primer momento parece no pensar en un castigo total y terrible, como Amós, sino en una serie de castigos pasajeros que provoquen la conversión: «Me volveré a mi puesto hasta que expíen y busquen mi rostro» (5,15).

Sin embargo, todo resultó inútil: «Cuando cambiaba la suerte de mi pueblo, cuando intentaba yo sanar a Israel, salían a flote los pecados de Efraín, las maldades de Samaría» (6,11b-7,1a); «se convierten, pero a sus ídolos» (7,16a). Incluso lo que parece auténtica conversión y deseo sincero de buscar a Dios se revela como piedad pasajera y superficial (5,15b-6,6). Entonces, el castigo se hace inevitable y presenta la misma secuencia de invasión, ruina, muerte y destierro que encontramos en Amós (cf. 9,7a; 10,10.14a; 11,6; 9,17; 14,1).

Pero tampoco ahora es el castigo la última palabra. Lo que termina triunfando es el amor de Dios, que acoge de nuevo a su esposa, aunque ésta no se halle plenamente arrepentida. Este tema es importantísimo en Oseas. Ya lo había insinuado el poema de 2,4-25; otro del capítulo 11 lo desarrolla con una nueva imagen. Aquí Dios no aparece como esposo, sino como padre; e Israel no es la esposa, sino el hijo. Los versos 1-5 hablan de una triple muestra del amor de Dios y de un triple rechazo de Israel. Dios, como padre, «ama», «llama», «enseña a andar», «cura», «atrae», «se inclina para dar de comer». Israel, el hijo, «se aleja», «no le comprende», no pone la confianza en su

padre, sino en los amigos. Es el prototipo del hijo rebelde que, según la ley, debe morir (Dt 21,18-21). Ante la inminencia del castigo paterno (vv.5b-6), Israel pide auxilio a Baal, pero sin éxito (v.7). Y cuando parece que la situación es desesperada, Dios lucha consigo mismo y la misericordia vence a la cólera (vv.8-9).

Es interesante notar que este texto no dice nada de la conversión del hijo, igual que el capítulo 2 no hablaba de la conversión previa de la mujer. El acento recae con toda fuerza sobre el amor gratuito de Dios.

Lo mismo ocurre en el poema final (14,2-9). Comienza con una exhortación del profeta a la conversión, que debe concentrarse en renunciar a todo aquello en lo que el pueblo ha depositado su confianza: potencias extranjeras, ejército, ídolos (vv.2-4). En este momento debería seguir la liturgia penitencial del pueblo, pero Dios interviene de repente, anunciando su perdón por pura gracia: «Yo curaré sus extravíos, los amaré sin que lo merezcan» (v.5). Y lo que Baal no pudo concederles, la fecundidad de la tierra, lo otorga Dios, subrayando que la lluvia y los frutos son don suyo (vv.6-9).

El mensaje de Oseas tiene algo de desconcertante. Nuestra lógica religiosa sigue los siguientes pasos: pecado-conversión-perdón. La gran novedad de Oseas, lo que lo sitúa en un plano diferente y lo convierte en precursor del Nuevo Testamento, es que invierte el orden: el perdón antecede a la conversión. Dios perdona antes de que el pueblo se convierta, aunque no se haya convertido. San Pablo repite esta idea cuando escribe a los romanos: «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo murió por nosotros cuando todavía éramos pecadores» (Rom 5,8). Y lo mismo dice Juan en su primera carta: «En esto consiste el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 4,10). Esto no significa que la conversión sea innecesaria. Pero sí que se produce como respuesta al amor de Dios, no como condición previa al perdón.

3.4. *Actividad literaria de Oseas*

También en este caso se admite generalmente una trabajo original del profeta, aunque lejos de la forma actual del libro. Para más detalles, véase el capítulo 8.

12
El siglo de oro de la profecía
II. Isaías y Miqueas

1. La segunda mitad del siglo VIII

Conocer la época de Isaías y Miqueas supone un esfuerzo notable, ya que la actividad profética del primero abarca cuarenta años como mínimo (740-701), en los que se mezclan tiempos de tranquilidad y tiempos turbulentos, momentos de independencia política y de sometimiento a Asiria, con un horizonte internacional muy nublado y con problemas políticos, sociales y religiosos de envergadura. El amante de la historia antigua corre el peligro de extenderse en consideraciones marginales, interesantes en sí mismas, pero de escaso relieve para la actividad y el mensaje del profeta. Por otra parte, el período es tan complicado que resulta imposible ofrecer una visión clara y breve al mismo tiempo. Será preciso repetir datos, aun con miedo de resultar pesado.

1.1. *La expansión del imperio asirio*

El hecho político fundamental de la segunda mitad del siglo VIII es la rápida y creciente expansión de Asiria [1]. Esta potencia, famosa ya en el segundo milenio antes de Cristo, llevaba años sin ejercer gran influjo en el Antiguo Oriente. Pero el 745, sube al trono Tiglatpileser III, gran organizador y hábil militar. Deseoso de extender su territorio, revoluciona la técnica de la guerra: en los carros de combate sustituye las ruedas de seis radios por otras de ocho, más resistentes; emplea caballos de repuesto, que permiten mayor rapidez y facilidad de movimientos; provee a los jinetes de coraza y a la infantería de botas (esas botas «que pisan con estrépito», dirá un autor judío). A partir

[1] Cf. *Israelite & Judaean History*, ed. por J. H. Hayes y J. M. Miller, OTL (Londres 1977) 415-21 y la bibliografía que allí se cita.

del 745, no hay un general de la categoría de Tiglatpileser ni un ejército tan bien provisto y con tanta moral de victoria como el asirio.

El emperador y sus sucesores adoptarán con los demás países, cercanos o lejanos, unas normas de conducta que conviene conocer: a) el primer paso consiste en una demostración de fuerza, que lleva a esos Estados a una situación de vasallaje, con pago anual de tributo; b) si más tarde tiene lugar, o se sospecha, una conspiración contra Asiria, las tropas del imperio intervienen rápidamente, destituyen al monarca reinante y colocan en su puesto a un príncipe adicto; al mismo tiempo se aumentan los impuestos, se controla más estrictamente la política exterior y se disminuye el territorio, pasando gran parte de él a convertirse en provincia asiria; c) al menor signo de nueva conspiración, intervienen de nuevo las tropas; el país pierde su independencia política, pasando a convertirse en provincia asiria, y tiene lugar la deportación de gran número de habitantes [2], que son sustituidos por extranjeros; ésta última medida pretende destruir la cohesión nacional e impedir nuevas revueltas; el Reino de Israel será víctima de tal procedimiento el año 720.

Resulta imposible exponer brevemente todas las campañas de Tiglatpileser [3]. Tampoco nos ayudaría demasiado para conocer a Isaías y Miqueas. Basta saber que en sus años de reinado (745-727) consiguió extender su dominio a Urartu, Babilonia y la zona de Siria-Palestina. Precisamente las campañas en esta última región le harán intervenir (a petición de Judá) en la guerra siro-efraimita, de la que hablaremos más adelante. Desde ese momento (año 734), Judá queda sometida a Asiria en el primer grado de vasallaje.

A Tiglatpileser le sucedió Salmanasar V (727-722), del que no poseemos muchos datos. El comienzo de su reinado pareció a muchos países el momento oportuno para rebelarse. Judá se mantuvo al margen de revueltas, pero Israel intentó conseguir su independencia. Lo único que logró fue precipitar su ruina. Samaría cae tras dos años de asedio (722). Según la táctica asiria, a la derrota debe seguir la deportación; pero Salmanasar muere asesinado, e Israel prolonga su agonía hasta el 720, fecha en que Sargón II deporta a 27.290 samaritanos [4].

[2] B. Oded, *The Implementation of Mass Deportation in the Assyrian Empire*: Shnaton 2 (1977) 181-7; N. Na'aman y R. Zadok, *Sargon II's Deportations to Israel and Philistia (718-708 B.C.)*: JCS 40 (1988) 36-46.

[3] Véase C. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, IV, 189-234.

[4] Cf. ANET 284-7; SAO 230s.

La época de Sargón II (721-705) tiene más importancia para la actividad profética de Isaías por dos motivos: primero, porque sus campañas contra Arabia, Edom, Moab hacia el 715 habrían motivado, según ciertos autores [5], la reacción del profeta, contenida en algunos oráculos de los capítulos 13-23; segundo, porque durante el reinado de Sargón los filisteos, ayudados por Egipto, intentaron rebelarse; también entonces intervino Isaías. Pero, en líneas generales, este reinado supone bastante tranquilidad para Judá, que sigue pagando tributo y no se mezcla en grandes conflictos.

Todo lo contrario ocurrirá en tiempos de Senaquerib (704-681), último de los reyes asirios que nos interesan para la época de Isaías. Igual que ocurrió en 727, el cambio de monarca pareció el momento adecuado para rebelarse contra Asiria. Esta vez, Judá no se mantendrá al margen. Junto con un grupo de pequeños Estados, especialmente Ascalón y Ecrón, y contando con el apoyo de Egipto, irá a la guerra y a la catástrofe.

En resumen, desde el punto de vista de la historia asiria, son cuatro los emperadores que interesan: Tiglatpileser III, Salmanasar V, Sargón II y Senaquerib. De ellos, sólo el primero y el último intervendrán directamente en la política de Judá.

1.2. Judá en la segunda mitad del siglo VIII

Isaías nace durante el reinado de Ozías/Azarías (767-739), que marca una época de relativo esplendor después de los tristes años precedentes. 2 Cr 26 nos habla de sus victorias contra los filisteos, los árabes y los meunitas; de los tributos que le pagaron los amonitas; de las fortificaciones levantadas en Jerusalén y de las mejoras agrícolas que llevó a cabo; de su reforma y mejora del ejército. Esto no impidió que el rey, bastante enfermo (2 Re 15,5), necesitase ser ayudado por su hijo Yotán como corregente. Durante los últimos años de Ozías es cuando sube al trono Tiglatpileser III; pero Judá no se verá afectada todavía por la política expansionista de este emperador. Aunque algunos historiadores afirman que Ozías debió pagar tributo a Asiria, los datos en los que se basan no son seguros.

[5] Véase, por ejemplo, H. L. Ginsberg, *Reflexes of Sargon in Isaiah after 715 B.C.E.*: JAOS 88 (1968) 47-53; considera Is 13-23 (omitiendo 17,12-18,7) y 30,6-7 un libro con claro estilo isaiano, que debe proceder del profeta. En este artículo trata Is 22,1-14 (que sitúa en el año 712, relacionado con la rebelión de Asdod) e Is 14,4b-21 (del año 705, a la muerte de Sargón, como dijo Winckler).

La situación de Judá no cambió mucho durante el reinado de Yotán (739-734), al menos en los primeros años. 2 Cr 27 dice que venció a los amonitas, continuó fortificando el país y se hizo poderoso. Pero estos datos, que no es preciso poner en duda [6], debemos completarlos con la escueta noticia de 2 Re 15,37: «Por entonces empezó el Señor a mandar contra Judá a Rasín, rey de Damasco, y a Pécaj, hijo de Romelías». Es el comienzo de las hostilidades que llevarán a la guerra siro-efraimita.

En tiempos de Acaz (734-727) es cuando esta guerra se desencadena abiertamente [7]. Su importancia para la actividad profética de Isaías obliga a detenernos en ella. Ante todo, debemos reconocer que «guerra siro-efraimita» es un título desafortunado, porque sugiere una lucha entre sirios y efraimitas (= israelitas); hablando de capitales, entre Damasco y Samaría. La realidad es todo lo contrario; se trata de una coalición siro-efraimita contra Judá. Los motivos de esta contienda resultan oscuros. Desde que Begrich publicó su famoso artículo sobre el tema [8], la interpretación habitual es la siguiente: Damasco y Samaría, molestas por tener que pagar tributo a Asiria, deciden rebelarse; pero sus ejércitos resultan demasiado pequeños para oponerse al asirio. Piensan entonces aliarse con Judá. Pero Acaz no ve esta alianza con buenos ojos, considera la rebelión una aventura loca. Por ello, Rasín de Damasco y Pécaj de Samaría deciden declararle la guerra, deponerlo y nombrar rey «al hijo de Tabeel», partidario de la coalición antiasiria.

Esta interpretación, aceptada por la inmensa mayoría de historiadores y comentaristas de Isaías, ha sido puesta en duda por Oded cincuenta años más tarde [9]. Para él, la causa de la

[6] La historicidad de la victoria sobre los amonitas la niegan P. Welten, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chonikbüchern*, WMANT 42 (Neukirchen 1973) y R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, FThS 92 (Friburgo 1973) 186, nota 39. La admite Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 142.

[7] Para estos años y los siguientes es fundamental la obra de H. Donner, *Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v.Chr. zur Aussenpolitik der Könige von Israel und Juda*, SVT XX (Leiden 1964).

[8] J. Begrich, *Der syrisch-ephraimitische Krieg und seine weltpolitische Zusammenhänge*: ZDMG 83 (1923) 213-37.

[9] B. Oded, *The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered*: CBQ 34 (1972) 153-65. La reciente historia de Israel de Donner sigue manteniendo la interpretación de Begrich sin discutir siquiera la teoría del Oded, aunque lo cita; cf. H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* (Gotinga 1987) 303-16.

guerra no radica en el deseo de formar una coalición antiasiria, sino en disputas territoriales en Transjordania; sus argumentos son bastante serios y no deberían ser pasados por alto.

En cualquier hipótesis, Damasco y Samaría declaran la guerra a Judá. Acaz, atemorizado, pide ayuda a Tiglatpileser. 2 Re 16,7-9 habla de esta embajada, de los costosos presentes que llevó y de la intervención del rey asirio contra Damasco [10]. Naturalmente, esta «ayuda» trajo graves repercusiones para Judá. A partir de entonces, quedó sometida a Asiria y debió pagarle tributo. La época de esplendor y de autonomía plena ha pasado. Además, los edomitas luchan contra los judíos y les arrebatan parte del territorio, concretamente la zona de Eilat (2 Re 16,6).

Judá acepta resignadamente estos reveses. El 727, cuando muere Tiglatpileser, no pretende rebelarse aprovechando el cambio de monarca. Entre otras cosas, porque este mismo año, según parece muy probable, muere también Acaz y le sucede en el trono su hijo Ezequías (727-698), de pocos años de edad [11]. Durante su reinado podemos distinguir dos períodos: el de la minoría (727-715) y el de la mayoría de edad (714-698). Durante el primero, Judá debió de estar gobernada por un regente cuyo nombre ignoramos, partidario de aceptar los hechos consumados y de no mezclarse en revueltas. Nos encontramos en un período de tranquilidad dentro de Judá, mientras los países vecinos (Israel entre ellos) fomentan rebeliones continuas, que los llevan al fracaso. Pero, cuando Ezequías alcance la mayoría de edad, la situación tomará un rumbo nuevo. Parece que este rey, elogiado en la Biblia como uno de los mejores y más fieles al Señor, pretendió llevar a cabo una reforma religiosa, eliminando los cultos paganos [12]; pronto se inclinará también a conquistar la independencia política [13]. Babilonia y Egipto están

[10] 2 Cr 28,16-21 ofrece una versión completamente distinta de los hechos; la embajada de Tiglatpileser no parece motivada por la guerra siro-efraimita, de la que se ha hablado antes (versos 5-8), sino por las incursiones de los idumeos y filisteos. Y Tiglatpileser, en vez de ayudar a Acaz, invade el país. El problema es complicado, pero el relato de 2 Re parece más digno de crédito que el de 2 Cr.

[11] Este es quizá el punto más discutido de la cronología de la época de Isaías. Muchos autores piensan que Acaz no murió el 727, sino el 716 / 715. Por ejemplo, K. T. Andersen, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*: ST 29 (1969) 69-114, al que sigue N. P. Lemche, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society* (Sheffield 1988). Donner admite que Ezequías comenzó a reinar el 725 (o el 728), sin hablar de minoría de edad.

[12] Cf. 2 Re 18,4 y 2 Cr 29-31.

[13] Cf. H. H. Rowley, *Hezekiah's Reform and Rebellion*: BJRL 44 (1962) 395-431; E. W. Todd, *The Reforms of Ezekiah and Josiah*: ScotJT 9 (1956) 288-93.

interesadas en ello. Pero la ocasión inmediata se la ofrecerá la rebelión de Asdod y los filisteos en 713-711. De todas formas, la intervención de Isaías (20,1-6), o la rápida actuación de Sargón II, hizo que Judá no se uniese a los rebeldes. Todo queda en una crisis pasajera, a la que sigue un nuevo período de calma.

Pero en el 705, al morir Sargón II, estalla de nuevo la tormenta. Casi todos los reinos vasallos de aquella zona, confiando en Egipto, ven llegado el momento de independizarse. Judá se convierte en uno de los principales cabecillas de la revuelta. Pero Senaquerib, sucesor de Sargón, actúa con más rapidez que todos los aliados. En el año 701 invade Judá, conquista 46 fortalezas y asedia Jerusalén. La caída de la capital parece inevitable. Sin embargo, Senaquerib recibe malas noticias de Asiria, donde ha estallado una revuelta. Preocupado por ello, renuncia a conquistar Jerusalén y se contenta con imponerle un tributo fortísimo: «nueve mil kilos de plata y novecientos kilos de oro» [14].

De esta forma, el reinado de Ezequías, que comenzó con excelentes perspectivas, termina en una de las mayores catástrofes de la historia de Judá. Los autores bíblicos han intentado disimular este fracaso para salvar el prestigio de este piadoso rey. La realidad debió de ser mucho más dura de lo que dejan entrever. Ezequías no sobrevivirá mucho tiempo a la derrota, muriendo el 698. Y su hijo Manasés iniciará un período de terror político y corrupción religiosa que se prolongará durante cincuenta y cinco años. Su reinado cae ya fuera de la actividad profética de Isaías y Miqueas [15].

2. Isaías

2.1. La persona

Son pocos los datos que poseemos sobre la vida íntima de Isaías. Debió de nacer hacia el 760. Su padre se llamaba Amós,

[14] 2 Re 18,14. Una tradición milagrosa hará que Senaquerib pierda todo el ejército en una sola noche, a manos del ángel del Señor (2 Re 19,35). Según Heródoto, en la campaña de Senaquerib contra Egipto, también los egipcios se vieron libres de la amenaza mediante un portento: «Cuando los enemigos [los asirios] llegaron a aquel lugar [Pelusio], sobre ellos cayó durante toda la noche un tropel de ratones campestres que royeron sus aljabas, sus arcos y los brazales de sus escudos, de modo que al día siguiente muchos de ellos cayeron cuando huían desprovistos de armas» (*Historia*, II, 141,5).

[15] Las ideas anteriores pueden ampliarse con J. Bright, *La historia de Israel*, 281-319, aunque sus puntos de vista difieren a veces de los que ofrezco, basados principalmente en Schedl y Vogt.

pero no hay motivo para identificarlo con el profeta de Tecua. El lugar de nacimiento, aunque no lo sabemos con certeza, debió de ser Jerusalén. Isaías demuestra una cultura que difícilmente podría haber conseguido fuera de la capital. Este origen jerosolimitano es importante porque el futuro profeta crecerá en medio de unas tradiciones religiosas que condicionarán su mensaje: la elección divina de Jerusalén y de la dinastía davídica [16]. Dos realidades, la capital y la monarquía, con las que Dios se había comprometido desde tiempos antiguos. A diferencia de su contemporáneo Oseas, profeta del norte, Isaías basará gran parte de su fe y de su predicación en estos dos pilares. No de forma superficial, acrítica, sino deduciendo de ellos las más graves consecuencias para su momento histórico.

Todavía bastante joven recibió la vocación profética, «el año de la muerte del rey Ozías» (6,1); probablemente el año 740 / 739, cuando contaba unos veinte años de edad [17]. La experiencia de la vocación lo abre a un mundo nuevo. De las verdades tradicionales, de la piedad juvenil, pasa a captar el gran plan de Dios con respecto a su pueblo. Aunque es difícil datar el relato del capítulo 6, se trata de una experiencia temprana del profeta [18]. Siguiendo el hilo del relato, podemos concretar esa experiencia en cuatro puntos: la santidad de Dios, la conciencia de pecado (personal y colectivo), la necesidad de un castigo y la esperanza de salvación. Estos cuatro temas, unidos a las tradiciones de Sión y de la dinastía davídica, debemos tenerlos presentes para comprender la predicación de Isaías. Algunos comentaristas pretenden eliminar la esperanza de salvación como algo añadido más tarde y que cae fuera de la perspectiva isaiana. Parece un proceder injustificado, que mutila el mensaje del profeta.

Poco después de la vocación, debió de contraer matrimonio. Desconocemos el nombre de su mujer, a la que en una ocasión

[16] Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, II, 187-218.

[17] Es difícil datar la muerte de Ozías con exactitud. Las opiniones oscilan desde el 747 hasta el 735, aunque la mayoría se inclina por el 740 / 739.

[18] La discusión se centra en si el c.6 contiene un *relato de vocación*, como muchas veces se afirma, o un *relato de misión*. En el primer caso, se trataría de la experiencia inicial del profeta; en el segundo, podría tratarse de una experiencia posterior a la vocación, centrada en la actividad que deberá llevar a cabo durante la guerra siro-efraimita. Desde el punto de vista temporal, bien se sitúe en el año 740 (primera hipótesis) o en el 734 (segunda), no hay mucha diferencia.

llama simplemente «la profetisa» (8,3). De aquí deducen algunos que se trataba de una auténtica profetisa, como Julda; otros creen que recibe el título por estar casada con el profeta. Totalmente absurda e injustificada es la opinión aceptada por E. O. James de que «profetisa» equivaldría a prostituta del templo.

De este matrimonio nacieron al menos dos hijos, a los que Isaías puso nombres simbólicos: *Sear Yasub* («Un resto volverá») [19] y *Maher Salal Has Baz* («Pronto al saqueo, rápido al botín»). En esto siguió la misma conducta de Oseas, demostrando con ello que toda la existencia del profeta está al servicio del mensaje que Dios le encomienda.

Nada más podemos decir de su vida íntima. Ni siquiera conocemos la fecha de su muerte, que debió de ser después del 701. La tradición judía recogida en el Talmud dice que fue asesinado por el rey Manasés, quien mandó aserrarlo por la mitad; aunque esta tradición fue recogida por Justino, Tertuliano y Jerónimo, carece de fundamento [20].

El carácter de Isaías se puede conocer suficientemente a través de su obra. Es un hombre decidido, sin falsa modestia, que se ofrece voluntariamente a Dios en el momento de la vocación. Esta misma energía la demostró años más tarde, cuando hubo de enfrentarse a los reyes y a los políticos, cuando fracasó en sus continuos intentos por convertir al pueblo: nunca se deja abatir, y si calla durante algunos años no es por desánimo. Esto mismo le hace aparecer a veces casi insensible, pero más bien habría que hablar de pasión muy controlada.

Se ha dicho de Isaías que es un personaje aristocrático, políticamente conservador, enemigo de revueltas y cambios sociales profundos. En su pretendido carácter aristocrático quizá haya influido la tradición que lo presenta como sobrino del rey Amasías. Pero nada de esto tiene serio fundamento. Que el profeta es enemigo de la anarquía y la considera un castigo parece evidente (cf. 3,1-9). Pero esto no significa que apoye a la clase alta. Desde sus primeros poemas hasta los últimos oráculos, los mayores ataques los dirige contra los grupos dominantes: autoridades, jueces, latifundistas, políticos. Es terriblemente duro e irónico con las mujeres de la clase alta de Jerusalén (3,16-24; 32,9-14). Y cuando defiende a alguien con pasión, no es a los aristócratas, sino a los oprimidos, huérfanos y viudas (1,17), al pueblo explotado y extraviado por los gobernantes (3,12-15).

[19] La traducción de Sear Yasub es muy discutida: «Un resto volverá», «El resto volverá», «El resto que vuelve», etc. Lo más difícil es saber si el nombre hay que interpretarlo como promesa o como amenaza. Es posible que ambos matices estén implícitos.

[20] Cf. V. M. Encinas, *La muerte de Isaías en la tradición judeo-cristiana*: StLeg 4 (1963) 101-21.

Como escritor, es el gran poeta clásico: dueño de singular maestría estilística, que le permite variar originalmente un tema. Poeta de buen oído, amante de la brevedad y la concisión, con algunos finales lapidarios. En su predicación al pueblo sabe ser incisivo, con imágenes originales y escuetas, que sacuden por su inmediatez.

2.2. *Actividad profética*

Los recopiladores y editores del libro de Isaías no se molestaron en ordenar el material cronológicamente ni en distinguir entre oráculos auténticos e inauténticos. De este modo, reconstruir la actividad profética de Isaías es una aventura apasionante, pero en muchos casos poco segura [21]. Por ejemplo, dos famosos textos «mesiánicos» (9,1-6; 11,1-9) se duda que sean del profeta; y, entre los defensores de la autenticidad, unos los fechan en el año 732 y otros después del 701. Los resultados son muy distintos según nos atengamos a una u otra de estas tres hipótesis. De todas formas, creemos que la tarea merece la pena, porque pone de relieve el carácter concreto e histórico de la palabra de Dios y de la actividad de Isaías. A lo largo de estas páginas procuraremos dejar claro qué datos son seguros y cuáles meramente probables.

Dividiremos la actividad de Isaías en cuatro períodos, coincidentes en líneas generales con los reinados en que vivió [22]: Yotán, Acaz, minoría y mayoría de edad de Ezequías [23].

[21] Más optimistas se muestran recientemente J. H. Hayes / S. A. Irvine, *Isaiah the eight-century Prophet: his time and his preaching* (Nashville 1987), que atribuyen casi todo lo contenido en los capítulos 1-32 al profeta Isaías y creen que el material se encuentra en orden cronológico, aunque habría que trasladar los cc.28-33 después del 18.

[22] J. Milgrom, *Did Isaiah prophecy during the reign of Uzziah?*: VT 14 (1964) 164-82 sitúa en el reinado de Ozías el gran bloque inicial 1,10-6,13, suponiendo un orden cronológico de los capítulos. Isaías pasa de profeta de esperanza, que anima a la conversión, a profeta de condenación. Naturalmente, el c.6 no es en este caso visión inaugural, sino que cierra una época. Milgrom aduce argumentos históricos (paz, prosperidad, preparación militar, programa agrícola, terremoto), ideológicos y literarios (el templo, el rey, el enemigo, el arrepentimiento). Ninguno de ellos resulta decisivo.

[23] Sigo básicamente unos apuntes multicopiados de E. Vogt, completándo-

a) Durante el reinado de Yotán (740-734)

Como ya indicamos, es una época de prosperidad económica [24] y de independencia política, que sólo se verá amenazada en los últimos años. Todo parece ir bien. Pero Isaías, igual que Amós años antes en el Reino Norte, detecta una situación muy distinta. De acuerdo con la mayoría de los comentaristas, su mensaje de este período lo encontramos en los capítulos 1-5 (aunque existen en ellos textos posteriores del profeta y de su escuela), en 9,7-20 y en 10,1-4.

Lo que más preocupa a Isaías durante estos primeros años es la situación social y religiosa. Constata numerosas injusticias, las arbitrariedades de los jueces, la corrupción de las autoridades, la codicia de los latifundistas, la opresión de los gobernantes. Todo esto pretenden enmascararlo con una falsa piedad y abundantes prácticas religiosas (1,10-20). Pero Isaías reacciona de forma enérgica. Jerusalén ha dejado de ser la esposa fiel para convertirse en una prostituta (1,21-26); la viña cuidada por Dios sólo produce frutos amargos (5,1-7).

Por otra parte, el lujo y el bienestar han provocado el orgullo en ciertos sectores del pueblo. A veces se manifiesta de forma superficial e infantil, como en el caso de las mujeres (3,16-24), pero en ocasiones lleva a un olvido real y absoluto de Dios, como si él careciese de importancia en comparación con el hombre. A esto responde el profeta con el magnífico poema 2,6-22, en el que se observa el impacto tan grande que le produjo la experiencia de la santidad de Dios, tal como la cuenta el c.6.

Resulta difícil sintetizar la postura de Isaías ante esta problemática tan variada. Predomina la denuncia, el sacudir la conciencia de sus oyentes, haciéndoles caer en la cuenta de que su situación no es tan buena como piensan. Como consecuencia de ello, desarrolla ampliamente el tema del castigo (2,6-22; 3,1-9; 5,26-29, etc.). Pero con esto no reflejamos exactamente la actitud de Isaías en estos años. Su principal interés radica en que el hombre se convierta (1,16-17; 9,12), practique la justicia, se muestre humilde ante Dios. Su deseo profundo no es que Jerusalén quede arrasada, sino que vuelva a ser una ciudad «fiel». Denuncia del pecado y anuncio del castigo están subordinados a este cambio profundo en el pueblo de Dios.

los en muchos casos. La reconstrucción que ofrezco puede compararse con las de A. Feuillet, en *Études d'exégèse*, 35-67; P. Auvray, *Isaïe 1-39*, 23-29; E. Testa, *Il Messaggio della salvezza*, IV (Turín 1977) 377-406; G. Fohrer, *Die Propheten des Alten Testaments*, 1 (Gütersloh 1974) 96-164; O. García de la Fuente, *La cronología de los reyes de Judá y la interpretación de algunos oráculos de Is 1-39*: EstBíb 31 (1972) 275-91.

[24] G. Pettinato, *Is 2,7 e il culto del sole in Giuda nel sec. VIII av. Cr.*: OrAnt 4 (1965) 1-30, niega que la época de Yotán fuese de prosperidad económica. Sus argumentos resultan poco convincentes. Véase J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»*, 192s, especialmente nota 8.

b) Durante el reinado de Acaz (734-727)

La situación de bienestar y confianza se vio amenazada en los últimos años de Yotán por los preparativos de Damasco y Samaría contra Jerusalén [25], que desembocarían más tarde, durante el reinado de Acaz, en la guerra siro-efraimita [26].

La actitud de Isaías ante esta guerra (c.7-8) [27] ha sido con frecuencia mal interpretada. Se afirma que se opuso a que Acaz pidiese ayuda a Tiglatpileser III de Asiria. Sin embargo, el profeta nunca menciona este hecho ni lo da por supuesto. A lo que Isaías se opone radicalmente es al temor del rey y del pueblo ante la amenaza enemiga.

Una lectura atenta de los textos confirma esta idea. Desde el comienzo se indica que «el corazón de Acaz y del pueblo se agitó como se agitan los árboles del bosque» (7,2). Por eso Isaías le exige: «No temas, no te acobardes» (7,4). Y al final de estos oráculos vuelve a insistir en la idea del temor (8,12-13). En definitiva, para Isaías la alternativa no radica entre «creer» y «pedir auxilio», sino entre «creer» y «temer». ¿Por qué rechaza de modo tan enérgico el temor? Porque supone desconfiar de Dios, que se ha comprometido con Jerusalén y con la dinastía davídica. Supone dar más importancia a los planes de Rasín y de Pécaj («dos cabos de tizones humeantes») que a las promesas de Dios. Supone desconfiar de que Dios esté con su pueblo. Frente a esta postura, Isaías defiende, no una actitud quietista, como se ha dicho a veces, sino una política basada en la fe.

Humanamente se trata de algo muy duro. Porque esa pre-

[25] Según Vogt habría que situar en este contexto Is 17,1-6.

[26] Y. Gitai, *Isaiah and the Syro-Ephraimite War*, en J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah*, BETL LXXXI (Lovaina 1989) 217-30; M. E. W. Thompson, *Situation and Theology. Old Testament Interpretations of the Syro-Ephraimite War* (Sheffield 1982).

[27] Me atengo a los capítulos que proceden indiscutiblemente de esta época. Según Roberts, 2,2-22 fue compuesto por Isaías durante la guerra, dirigiéndose al Reino Norte; pretende tranquilizar a Judá frente a la amenaza enemiga desde la perspectiva de la tradición de Sión; cf. J. J. Roberts, *Isaiah 2 and the Prophet's Message*: JQR 75 (1985) 290-308.

sencia de Dios entre su pueblo se manifiesta de forma suave y mansa como el agua de Siloé (8,6); se significa con el nacimiento de un ser tan débil como un niño (7,14). Poca cosa para alejar el temor. Pero no cabe otra alternativa: «si no creéis, no subsistiréis» (7,9). Y así se comprende la extraña sucesión de promesas y amenazas que encontramos en estos capítulos 7-8. Dios, que se ha comprometido con su pueblo, decide la ruina de Damasco y Samaría (7,7.16; 8,4; quizá 8,9-10). Pero, al chocar con la falta de fe, anuncia también un castigo (7,15-25; 8,5-8). El mensaje de Isaías en esta época oscila entre los dos polos, a veces con un equilibrio casi perfecto entre salvación y condenación.

Quizá la clave para interpretar estas afirmaciones aparentemente contradictorias se halla en 8,18: «Yo con mis hijos, los que me dio el Señor, seremos signos y presagios para Israel, como testimonio e instrucción». Aquí entra en juego el valor de los nombres simbólicos. Isaías significa «Dios salva»; *Sear Yasub*, «Un resto volverá»; *Maher Salal Haz Baz*, «Pronto al saqueo, presto al botín». Este último nombre se refiere sin duda al castigo de Damasco y Samaría (cf. 8,1-4). Sear Yasub hace referencia a un castigo purificador de Judá, a un «resto» (no todo el pueblo) que se salvará y volverá al Señor. Isaías significa, por encima del castigo y de la purificación, el compromiso eterno de Dios con su pueblo.

Nos hemos limitado a esbozar el mensaje de Isaías durante la guerra. En cuanto a la sucesión cronológica de los oráculos, se admite generalmente que los cc.7-8 conservan bastante bien el orden. A la intervención del profeta dirigida al rey (7,1-17) [28] seguiría la acción simbólica de 8,1-4 y la amenaza de 8,5-7(8). Resulta difícil datar 8,9-10, que Wildberger sitúa al comienzo de las hostilidades, e incluso antes del encuentro con Acaz. Tras el fracaso de su misión, el profeta tiene la experiencia reflejada en 8,11-15, que le lleva a sellar el testimonio (8,16-18) [29].

En cualquier caso, parece que Isaías guardó silencio en los años posteriores, hasta la muerte de Acaz.

c) *Durante la minoría de edad de Ezequías (727-715)*

En el año 727 muere Tiglatpileser y le sucede Salmanasar V. Ese mismo año muere Acaz y le sucede Ezequías. Sólo cuenta

[28] Acompañada quizá de las amenazas 7,18-25, aunque algunos versos parecen posteriores.

[29] De acuerdo con ciertos comentaristas, Isaías habría prometido al Reino Norte la liberación y el consuelo después de que Tiglatpileser lo invadiese (Is

cinco años de edad y se encarga del gobierno un regente cuyo nombre desconocemos. En estos años, en los que Judá se mantuvo al margen de alianzas y rebeliones contra Asiria, sólo podemos datar con seguridad dos oráculos de Isaías.

El primero se dirige contra Filistea, que, contenta por la muerte de Tiglatpileser, invita a Judá a la rebelión (14,28-32). Isaías repite de nuevo que la salvación está en el Señor y que el hombre debe confiar en sus promesas. El regente y el pueblo debieron de hacer caso a Isaías, ya que nada sugiere que Judá se rebelase.

El segundo oráculo (28,1-4) se refiere a la rebelión de Samaría en el 724. El profeta ataca duramente esta decisión de los samaritanos y amenaza a la ciudad con la ruina.

Junto a estos dos oráculos, bastante seguros en su datación, algunos autores pretenden fechar en esta época algunos textos referentes a países extranjeros. Feuillet, por ejemplo, relaciona 14,24-27; 15-16; 21,11-12.13-17 con la campaña de Sargón II contra Siria en el año 715. En esto sigue a Procksch casi al pie de la letra. Pero no existe unanimidad entre los comentaristas; muchos incluso dudan de que estos oráculos sean isaianos.

d) *Durante la mayoría de edad de Ezequías (714-698)*

Durante veinte años, Judá ha vivido tranquila pagando tributo a Asiria. Pero en el 714 sube al trono Ezequías, cuando cuenta dieciocho o diecinueve años de edad. Movido por sus deseos de reforma religiosa y de independencia política, se mostrará propenso a mezclarse en revueltas. Además, las grandes potencias rivales de Asiria (Babilonia y Egipto) estaban interesadas en ello. Dos textos lo dejan entrever con claridad.

El primero (Is 39) cuenta que Merodac-Baladán, rey de Babilonia, envió una embajada a Ezequías para darle la enhorabuena por su curación milagrosa (sobre la enfermedad del rey, véase Is 38). Sería ingenuo pensar que a Merodac-Baladán le preocupaba mucho la salud de Ezequías. Lo que pretende es ganarse un aliado para la rebelión. El texto no lo dice claramente, pero lo insinúa al indicar que Ezequías enseñó a los embajadores todos sus tesoros, como queriendo demostrar que estaba

8,23b-9,6), aprovechando la ocasión del nacimiento o de la entronización de Ezequías. Pienso que este precioso texto no es isaiano, sino un siglo posterior al profeta, de la época de Josías.

preparado para la guerra. Isaías condena esta actitud y predice la pérdida de dichos tesoros, cosa que ocurrirá doce años más tarde. El segundo texto (18,1-6) demuestra que también Egipto estaba interesado en fomentar la rebelión.

Sin embargo, ésta no la llevará a cabo ninguna de las grandes potencias, sino la pequeña ciudad de Asdod, en 713-711. Como siempre, resulta difícil saber qué textos recogen la predicación de Isaías en este momento [30]. La opinión predominante [31] se limita a ver una clara referencia a la rebelión de Asdod en el c.20. Se trata de una acción simbólica de larga duración en la que el profeta anuncia el fracaso de los filisteos, ridiculizando la vana esperanza que depositan en Egipto. De hecho, los egipcios ni siquiera se presentaron a la batalla. Sargón II realizó una rápida campaña contra Asdod, Gaza y Asdudimmu. Judá no fue invadida, pero sí sometida. Es posible que Ezequías se apresurase a pagar tributo, evitando de esa forma el castigo.

Siguieron unos años de calma, hasta que la muerte de Sargón en 705 dio paso a una nueva revuelta, esta vez de más graves consecuencias. Sobre el curso de los acontecimientos sabemos con exactitud: a) que los judíos contaban con el apoyo militar de Egipto; b) que esta ayuda no les sirvió de nada, pues Senaquerib invadió Judá y asedió Jerusalén; c) que Jerusalén no cayó en manos de los asirios, ya que éstos debieron retirarse.

Lo que resulta muy difícil es decidir qué textos recogen la predicación de Isaías durante los años 705-701. A partir de Brückner, se suelen atribuir a esta época los oráculos auténticos contenidos en los cc.28-31, descubriendo en ellos los diversos momentos de la rebelión: formación del partido antiasirio (28,7-15), decisión de rebelarse (29,15), embajada a Egipto (30,1-7), firma del tratado (31,1-3). A estos textos añaden algunos autores 1,2-9; 22,1-14 (dirigidos ambos a Judá) y 10,5-15; 14,24-27 (contra Asiria). Gottwald [32] añade a ellos 23,1-12 y

[30] Feuillet y Fohrer representan la postura maximalista. El primero refiere a estos hechos 17,12-14; 18,1-7; 19,1-15; 22; 20. El segundo, 18,1-6; 20; 30,15-17; 29,13-14; 28,14-22; 28,7-13; 30,8-14. Más moderado es Procksch, quien sólo data en estos años 19,1-4.11-15; 20; 22,1-8a.8b-14. Ginsberg sitúa en este contexto el oráculo del valle de la visión (22,1-14); cf. H. L. Ginsberg, *Reflexes of Sargon in Isaiah after 715 B.C.E.*: JAOS 88 (1968) 47-53. Para él, gran parte de los cc.13-23 (exceptuando 17,12-18,7) se sitúan en el reinado de Sargón II; además del texto indicado, estudia Is 14,4b-21, que fecha en el año 705, cuando muere Sargón II.

[31] Donner, Huber, Schedl, Herzog, etc.

[32] Cf. N. K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth* (Nueva York 1964) 175-96.

c.39. Staerk [33] 1,21-26 (que hemos situado en la primera época del profeta). Las opiniones podrían multiplicarse, demostrando que no existe unanimidad.

¿Podemos reconstruir la actividad de Isaías partiendo de datos tan dispersos y discutidos? Es difícil, pero merece la pena intentarlo. Al final indicaremos qué datos parecen seguros y cuáles hipotéticos. Distinguiremos tres momentos: preparación oculta de la rebelión, preparación abierta, y después de la rebelión.

En el primero (preparación oculta) podemos situar seis oráculos: 28,7-13.14-22.23-29; 29,1-4.9-12.15-16. Son muy vagos en sus circunstancias, pero reflejan la inquietud de Isaías ante unos preparativos que no traerán la libertad, sino la destrucción (cf. 28,13.18s.22, etc.), porque se realizan sin tener en cuenta la voluntad de Dios (29,15s).

En el segundo momento (preparación abierta), Judá envía mensajeros a Egipto pidiendo ayuda. Isaías condena esta actitud en dos oráculos (30,1-5; 31,1-3). La alianza con Egipto equivale a desconfiar de Dios y divinizar a las grandes potencias. Los judíos no sólo se han embarcado en una política absurda, sino que están cometiendo un pecado de idolatría [34].

En el tercer momento (después de la rebelión), Isaías se siente fracasado y deja testimonio escrito de la actitud pecadora del pueblo y del castigo que merece (30,8-17). Quizá entrase en un período de silencio. Pero no debió de durar mucho, porque los acontecimientos le obligarán a hablar pronto. El año 701, Senaquerib invade Judá y conquista 46 fortalezas, entre ellas Laquis. Desde allí envía al Copero Mayor a Jerusalén exigiendo la rendición. Y las palabras que le encarga decir (36,4-20) van a provocar un cambio profundo en Isaías. El Copero Mayor comienza desmontando las confianzas humanas basadas en las meras palabras, en la estrategia militar y en la ayuda de Egipto (v.4-6). Esto lo habría firmado Isaías. Pero luego ataca el último baluarte de Judá: «Que no os engañe Ezequías diciendo: El Señor nos librará. ¿Acaso los dioses de las naciones libraron a sus países de la mano del rey de Asiria?» (36,18).

Esta blasfemia ayuda a comprender el cambio del profeta. Al principio de su vida había considerado a Asiria como un instrumento en manos de Dios (5,26-29; 10,5-6; 28,2). Ahora conde-

[33] W. Staerk, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten* (1908) 65-80.

[34] Sobre el tema, véase J. L. Sicre, *Los dioses olvidados* (Madrid 1979) 51-64.

na su postura llena de orgullo y soberbia. Abandonando su silencio, ataca al gran imperio en varios oráculos que podemos datar con bastante probabilidad en este momento (10,5-15; 14,24-27; 30,27-33; 37,21- 29).

Pero Isaías no se limita a condenar a Asiria. Anuncia en nombre de Dios la salvación de Jerusalén (31,5-6; 37,33-35). Efectivamente, Senaquerib hubo de levantar el cerco y se contentó con imponer a la ciudad un fuerte tributo.

Sin embargo, el profeta sufre una nueva decepción. Esperaba que los trágicos acontecimientos de la invasión y el asedio sirviesen al pueblo para convertirse. La actitud de éste es distinta: al enterarse de la retirada de las tropas asirias, no da gracias a Dios ni reconoce su pecado, sube alegre a las azoteas para contemplar la marcha del ejército enemigo. Isaías no puede soportarlo. En un duro oráculo, en el que su fe religiosa se mezcla con un profundo patriotismo, condena al pueblo por su conducta (22,1-14). Según Von Rad, «éste es uno de los pocos sitios en que aparece, en medio de la severa atmósfera de su mensaje profético, un sentimiento vivo y profundamente humano de Isaías» [35].

La situación en la que quedó el país después de la invasión la conocemos por otro oráculo (1,4-9), que utiliza la imagen del enfermo para describir la imposibilidad de curación. ¿Termina con esto la actividad de Isaías? Muchos autores piensan que sí. Otros, en cambio, piensan que sus últimas palabras no fueron tan trágicas, y ponen su testamento profético en textos como 2,2-4; 11,1-9 y 32,1-5.15-20, que dejan entrever un futuro de paz internacional, con la desaparición de la guerra y de las armas, implantación de la justicia y del derecho, de la fraternidad y el bienestar. Sin embargo, existen serias dudas sobre la autenticidad de estos oráculos. Es preferible no ofrecer un final tan bonito y atenernos a los datos seguros.

Cuando comenzamos a reconstruir la actividad de los años 705-701, prometimos distinguir entre datos seguros e hipotéticos. Parece seguro: a) que Isaías se opuso decididamente a la rebelión desde los primeros momentos; b) que condenó la alianza con Egipto; c) que consideró la invasión asiria como justo castigo por la actitud del pueblo; d) que, a pesar de lo anterior, prometió la salvación de Jerusalén; e) que la actitud posterior del pueblo volvió a desilusionarlo.

Muy probable parece que Isaías cambió de actitud frente a

[35] *Teología del Antiguo Testamento*, II, 208.

Asiria en estos años; que cambió de actitud no admite dudas; lo que se discute es el momento en que se produjo el cambio; teniendo en cuenta la blasfemia del rey asirio, lo más probable es que fuese después de la embajada enviada desde Laquis.

Como mera hipótesis, más o menos discutible según cada elemento, toda la reconstrucción que hemos intentado, especialmente en lo que se refiere a la datación de los textos.

2.3. *El mensaje*

Resulta especialmente difícil sintetizar en pocas líneas el mensaje de Isaías. Sobre todo, porque en ciertos puntos clave no sabemos qué pensaba el profeta. Por ejemplo, en la cuestión mesiánica. Si 9,1-6 y 11,1-9 no proceden de Isaías, su visión del mesianismo y de la dinastía davídica es muy distinta de la que podríamos presentar apoyándonos en dichos textos. No obstante, intentaremos esbozar algunas ideas.

En cuanto al contenido, el mensaje de Isaías abarca dos grandes puntos: la cuestión social, durante los primeros años de su actividad, y la política, a partir del 734.

En su denuncia social [36], Isaías está muy influido por Amós, profeta casi contemporáneo [37]; aunque predicó en el norte, su mensaje debió de ser conocido muy pronto en el sur. De hecho, ciertas fórmulas isaianas parecen inspiradas en el profeta de Tecua. Y la problemática es en gran parte la misma: critica a la clase dominante por su lujo y orgullo, por su codicia desmedida y sus injusticias. Igual que Amós, denuncia el que todo esto pretenda compaginarse con una vida «religiosa», de intenso culto a Dios. Al reconocer un influjo de Amós, no pretendemos restarle originalidad a Isaías. Un examen atento de sus oráculos demostraría que no se trata de simple copia.

En su postura política está muy influido por las tradiciones de la elección de David y de Jerusalén [38]. Dios se ha comprometido con la ciudad y la dinastía, y en esto consiste su mayor seguridad. Pero Isaías no acepta ni repite la tradición mecánica-

[36] Véase el capítulo 18, y un amplio desarrollo del tema en J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»*, 191-249.

[37] La relación entre ambos profetas la ha estudiado R. Fey, *Amos und Jesaja*, WMANT 12 (Neukirchen 1963).

[38] Para comprender la postura político-religiosa de Isaías es muy importante la obra de F. Huber, *Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja*, BZAW 137 (Berlín 1976).

mente. La promesa de Dios exige una respuesta, la fe, que no se manifiesta en verdades abstractas, en fórmulas más o menos vacías, sino en una actitud vital de vigilancia, serenidad, calma. Ante la amenaza enemiga, cuando la ciudad está rodeada de tropas, creer significa permanecer tranquilos y atentos, sabiendo que Dios no dejará de salvar a su pueblo. Por eso, lo contrario de la fe es la búsqueda de seguridades humanas, la firma de tratados, apoyarse en el ejército extranjero, pactar con Asiria o Egipto. En definitiva, lo contrario de la fe es el temor.

¿Qué pretende Isaías con su predicación? Aunque parezca extraño, esta cuestión ha sido muy debatida. Muchos piensan que el profeta sólo pretende justificar el castigo inevitable de Dios. Más aún, cegar al pueblo, embotar su corazón, para que no llegue a convertirse. Es imposible tratar ahora estos complicados versos del relato de la vocación [39]. Prescindiendo de ellos, si hay algo evidente es que Isaías pretendió convertir a sus contemporáneos. Sus denuncias sociales, su crítica a las autoridades y jueces, buscan un cambio de conducta: «Cesad de obrar el mal, aprended a hacer el bien» (1,17). Sus advertencias a Acaz, su consejo de «vigilancia y calma», no son fórmulas vacías, exigen una actitud nueva. Y cuando condena la embajada a Egipto, lo hace, al menos inicialmente, esperando que no llegue a ponerse en camino. Decir que Isaías no intentó convertir a sus contemporáneos parece totalmente contrario a los textos y a la mentalidad del profeta [40].

Dentro de esta conversión hay un punto esencial. Convertirse significa restablecer las rectas relaciones entre Dios y el hombre, reinstaurar un equilibrio que se había perdido. Los contemporáneos de Isaías, dejándose llevar por el orgullo, situaron al hombre a un nivel que no le correspondía: en la cumbre de un panteón terreno, desde donde lo dominaba y decidía todo. Para Dios no quedaba lugar, o un lugar de puro trámite, sin repercusiones directas en la vida.

Isaías tuvo en su vocación una experiencia muy distinta. La majestad de Dios, su soberanía, despiertan en él la conciencia de ser pecador y de vivir en medio de un pueblo impuro. El hombre no tiene nada de qué gloriarse. Lo único importante y decisivo es el Señor. Y si el pueblo no quiere aceptarlo de grado, tendrá que hacerlo por la fuerza, cuando llegue «el día del Señor» y sea doblegada la arrogancia humana.

[39] Véase la bibliografía citada en el c.4, al hablar de la vocación de Isaías.

[40] Cf. H. W. Hoffmann, *Die Intention der Verkündigung Jesajas*, BZAW 136 (Berlín 1974).

Por eso, el mensaje de Isaías no es la suma de una serie de recetas prácticas sobre problemas sociales, económicos o políticos. Interpretarlo de esta forma sería empobrecerlo. Lo fundamental de su predicación es que desea provocar en el pueblo el encuentro con Dios, la aceptación plena de lo divino en medio de lo humano. A partir de esta supremacía de lo divino, y como respuesta a ella, tienen sentido todos los otros puntos que configuran el mensaje de este profeta.

2.4. *Actividad literaria*

Hay acuerdo absoluto en que Isaías llevó a cabo la redacción de una serie de oráculos, e incluso de ciertas colecciones. Véase lo dicho en el capítulo 8.

3. Miqueas

3.1. *La persona y la época* [41]

Miqueas nació en Moreset (1,1). Probablemente se trata de Moreset-Gat, una aldea de Judá, 35 km al SO de Jerusalén [42]. El dato es importante porque nos sitúa en un ambiente campesino, en contacto directo con los problemas de los pequeños agricultores, víctimas del latifundismo. Por otra parte, Moreset se encuentra rodeada de fortalezas; en un círculo de diez kilómetros surgen Azeqa, Soco, Adulán, Maresa y Laquis. La presencia de militares y funcionarios reales debía de ser frecuente en la zona y, por lo que cuenta Miqueas, no muy benéfica. Además de los impuestos, es probable que llevasen a cabo levas de trabajadores para conducirlos a Jerusalén (cf. 3,10). Latifundismo, impuestos, robo a mano armada, trabajos forzados, es el ambiente que rodea al profeta.

De su profesión y estado social nada sabemos. Mientras unos lo consideran «un hombre del campo» (Smith), «un hombre sencillo del campo» (Sellin), o incluso lo sitúan «en el círculo de pequeños campesinos y ganaderos oprimidos» (Weiser), Wolff lo juzga un personaje importante, un «anciano» (*zaqen*) preocupado por las injusticias que padecen sus conciu-

[41] B. Luria, *Judea in the Time of the Prophet Micah and King Hezekiah*: Beth Miqrá 92 (1982) 6-13.

[42] Cf. J. Jeremias, *Moresheth-Gath, die Heimat des Propheten Micha*: PJB 29 (1933) 42-53.

dadanos [43]. Sus argumentos no resultan apodícticos [44] y parece preferible mantener la postura abierta de Rudolph: Miqueas pudo ser un campesino pobre, un trabajador del campo o un propietario [45].

El título del libro sitúa su actividad durante los reinados de Yotán, Acaz y Ezequías, es decir, entre los años 740-698 aproximadamente. Es difícil saber si Miqueas actuó durante los reinados de Yotán y Acaz. La injusticia del latifundismo se dio en muchos momentos, y el oráculo contenido en 1,8-16 tampoco ayuda mucho, porque se discute si el profeta amenaza con un castigo futuro o describe una desgracia pasada [46].

De todas formas, con respecto a la fecha de actividad tenemos algunos datos seguros: 1,2-7 da por supuesta la existencia de Samaría como capital del Norte; nos encontramos, pues, antes del año 722, y quizá del 725, cuando comenzó su asedio por los asirios. Por otra parte, la tradición contenida en Jr 26,18 afirma que Miqueas actuó en tiempos de Ezequías. Por consiguiente, podemos indicar como fecha aproximada de su actividad profética los años 727-701. En este contexto es fácil enmarcar la referencia al avance del ejército asirio (1,7-16) y el peligro de la invasión (5,4-5). Mayor precisión resulta imposible.

3.2. *El mensaje*

Reconstruir el mensaje de Miqueas es una de las tareas más difíciles, ya que no sabemos con exactitud qué oraculos proceden de él y cuáles de autores posteriores. Como indiqué en el capítulo 8, los capítulos finales (6-7) los atribuyen algunos comentaristas a un profeta anónimo del norte, «Deuteromiqueas»; pienso que con razón. No podemos tenerlos presentes al esbozar el mensaje de Miqueas. Los capítulos 4-5 constituyen

[43] H. W. Wolff, *Wie verstand Micha von Moreschet sein prophetisches Amt?*: SVT XXIX (1978) 403-17.

[44] Cf. J. Nunes Carreira, *Micha – ein Ältester von Moreschet?*: TLZ 90 (1981) 19-28. Tampoco van der Woude acepta la teoría de Wolff; cf. *Three classical Prophets*, en R. Coggins y otros (eds.), *Israel's Prophetic Tradition* (Cambridge 1982) 32-57, 49.

[45] KAT XIII/3, 22.

[46] Así se explica la diversidad de fechas propuestas: antes del 721 (Budde, Guthe, Sellin); en 721 (Schmidt); antes del 711 (Mowinckel-Messel, Bentzen, Nötscher, Fohrer, Rudolph); en 711 (Wolfe, Thomas, Lindblom); antes del 701 (Procksch); en 701 (Nowack, Marti, Elliger, George, Augé, Deissler, Weiser).

un problema especial, como también vimos más arriba, pero en su redacción actual parecen fruto de la época del exilio.

Si queremos pisar un terreno totalmente seguro, debemos limitarnos a los tres primeros capítulos. Son ellos, especialmente 2-3, los que presentan a Miqueas como uno de los grandes defensores de la justicia [47]. Parten de un hecho muy concreto: la apropiación de casas y campos por parte de los poderosos. Pero esto pone en marcha un fenómeno más complejo y nos hace descubrir la terrible opresión en que vive el pueblo: carne de matadero con que se alimentan las autoridades (3,1-4), cuya sangre sirve para construir el esplendor de Jerusalén (3,9-11).

Por eso, aunque el lenguaje de Miqueas es plástico y vivo, haciendo desfilar ante nosotros a las mujeres expulsadas de sus casas, a los niños desprovistos de libertad, a los hombres explotados, lo que más impresiona no son los hechos concretos, sino la visión de conjunto. Una sociedad dividida en dos grandes bloques: el de los terratenientes, autoridades civiles y militares, jueces, sacerdotes y falsos profetas por una parte; frente a ellos, «mi pueblo», víctima de toda clase de desmanes. Y llama la atención el carácter «religioso» de los opresores, que consideran a Dios de su parte, invocan las grandes tradiciones de Israel y cuentan con el apoyo de los falsos profetas. Por eso, Miqueas no se enfrenta sólo a una serie de injusticias, sino a una «teología de la opresión». Por otra parte, esta forma de actuar y de ver la vida se encarna en algo muy concreto: Jerusalén. Cortando con toda tradición y promesa anteriores, con el entusiasmo que manifiestan algunos Salmos, el profeta anuncia que «Jerusalén será una ruina, el monte del templo un cerro de breñas» (3,12).

[47] Un análisis detenido de los textos de Miq 2-3 en J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»*, 250-92, con conclusiones en 308-14.

13
Silencio y apogeo

A la edad de oro de la profecía siguen muchos años de silencio. Bastantes comentaristas dirían que alrededor de setenta y cinco. En gran parte se explica por el largo reinado de Manasés, hombre despótico, que «derramó ríos de sangre inocente, de forma que inundó Jerusalén de punta a cabo» (2 Re 21,16). Es posible que en su tiempo surgiesen profetas, aunque la frase anterior sugiere que no les dejarían decir muchas cosas. Quizá podamos datar durante su reinado la profecía de Nahún, en contra de lo que piensan muchos comentaristas [1]. En este caso, sería el único profeta conocido durante el largo reinado de Manasés (698-643), y sus pocas páginas contendrían no sólo la condena de Nínive, capital de los asirios, sino también una crítica velada a la política asirófila de este rey [2].

Pero es a finales del siglo VII cuando volvemos a encontrar un grupo de grandes figuras: Sofonías, Habacuc, Jeremías.

1. Los últimos cincuenta años del Reino Sur

Los profetas que vamos a estudiar (especialmente Jeremías) se mueven en dos períodos muy distintos, cortados por el año 609, fecha de la muerte del rey Josías. Los años que preceden a este acontecimiento están marcados por el sello del optimismo: la independencia política con respecto a Asiria abre paso a una prosperidad creciente y a la reforma religiosa. Los años que siguen constituyen un período de rápida decadencia: Judá se verá dominada primero por Egipto, luego por Babilonia. Las tensiones internas y luchas de partidos van acompañadas de

[1] Cf. Alonso / Sicre, *Profetas*, II, 1073s.

[2] Las líneas básicas del mensaje de Nahún las recojo en el capítulo 21, al tratar la crítica profética al imperialismo. Más datos en Alonso / Sicre, *Profetas*, II, 1073-77.

injusticias sociales y de nueva corrupción religiosa. El pueblo camina a su fin. El año 586 cae Jerusalén en manos de los babilonios y el reino de Judá desaparece definitivamente de la historia. Para comprender el mensaje de estos profetas, es preciso conocer más a fondo los dos períodos. Dada la dificultad que supone recordar los diversos reyes de estos años y el parentesco existente entre ellos, conviene presentarlos en un cuadro esquemático.

	1. AMON (642-640)	
	2. JOSIAS (640-609)	
3. Joacaz (3 meses)	4. JOAQUIN [3] (609-598)	6. SEDECIAS (597-586)
	5. Jeconías (3 meses)	

Los números 1,2,3, etc. indican el orden en que reinaron. Joacaz, Joaquín y Sedecías eran hermanos. Joacaz y Jeconías [4] aparecen en minúsculas dada la brevedad de su reinado.

1.1. Del 642 al 609

La muerte de Manasés (año 642) abrió un período de crisis en la historia de Judá. Este rey despótico, cruel e impío había gobernado durante cincuenta y cinco años siguiendo una política asirófila. Su sucesor, Amón, fue asesinado dos años más tarde (640). Entonces, un sector de la población muy difícil de identificar [5] salva a la monarquía matando a los conspiradores y nombrando rey a Josías, hijo de Amón, que sólo cuenta ocho años de edad (cf. 2 Re 21,23s).

Durante su reinado cambia por completo la política interior y exterior. A partir de la muerte de Asurbanipal (ocurrida entre

[3] La traducción de los nombres de Yehoyaquim y de Yehoyakin (padre e hijo respectivamente) plantea problemas de cara al lector. La Biblia de Jerusalén los presenta como Yoyaquim y Joaquín respectivamente. Dado que al segundo se lo llama también Konías (Jr 22,24.28), para distinguirlos más fácilmente traduzco el nombre del padre por Joaquín y el del hijo por Jeconías, como hace la Nueva Biblia Española.

[4] Véase lo dicho en la nota anterior.

[5] El *'am ha'ares*, que unos consideran campesinos pobres, otros sacerdotes de segundo orden, otros terratenientes. Un reciente tratamiento del tema en C. R. Seitz, *Theology in Conflict*, BZAW 176 (Berlín 1989).

633 y 627 aproximadamente), Asiria se va debilitando a grandes pasos; le resulta imposible mantener el control sobre los inmensos territorios conquistados. Esto permite a Josías consolidar su reinado y promover una serie de reformas.

De acuerdo con los autores bíblicos, donde se produce el cambio más profundo es en el orden religioso. Josías se halla en desacuerdo con la situación que le ha legado su abuelo Manasés. Hacia el 632 comienza una reforma que culminará diez años más tarde con el descubrimiento del «Libro de la Ley». En 2 Re 23,4-24 y 2 Cr 34-35 se cuentan las medidas tomadas por el rey para purificar el culto y restaurar la Pascua [6].

Pero la reforma religiosa estuvo acompañada, incluso precedida [7] y seguida, de una reforma política, que incluyó entre sus puntos principales el deseo de restaurar el antiguo imperio de David o, al menos, los territorios del antiguo Reino Norte [8]. Es cierto que esto no se dice expresamente en ningún sitio. Pero en el segundo libro de los Reyes se cuentan las siguientes intervenciones de Josías en esa zona: «Derribó también el altar de Betel

[6] Según 2 Re 22,3ss, toda la reforma comenzó en el año 18 de Josías, es decir, en el 622 a. C. Más exacta parece la información de 2 Cr 34,3, que sitúa los primeros pasos de la misma en el año octavo (632). Volveré más detenidamente sobre el tema de la reforma al hablar de la vida de Jeremías.

[7] Th. Oestreicher, *Das deuteronomische Grundgesetz* (1923), fue el primero en indicar que esta política de Josías fue anterior al descubrimiento del Libro de la Ley (622 / 621). Este dato se admite sin discusión habitualmente. Ver, p.e., F. M. Cross / D. N. Freedman, *Josiah's Revolt against Assyria*: JNES 12 (1953) 56-8, que pone la rebelión el año 628 / 627; los sigue H. Cazelles, *La vie de Jérémie dans son contexte national et international*: BETL 54 (1981) 21-39.

[8] Sobre este tema, véase el excelente trabajo de B. Otzen, *Studien über Deuterosacharja* (Copenhague 1964). Según Bright, «es probable que estuviesen en sus manos [de Josías] la mayor parte de las áreas típicamente israelitas. Ciertamente poseyó las antiguas provincias de Samaría y Meguido y probablemente también algunas regiones de Galaad» (J. Bright, *La historia de Israel*, 333). También H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* (Gotinga 1987) 348, acepta una política de anexión de la provincia asiria de Samerina, quizá después de la caída de Nínive, el año 612. Esta opinión se encuentra también en otros autores: D. C. Greenwood, *On the Jewish Hope for a Restored Northern Kingdom*: ZAW 88 (1976) 376-85; M. Rose, *Bemerkungen zum historischen Fundament des Josia-Bildes in II Reg 22f.*: ZAW 89 (1977) 50-63, esp. 52; H. Cazelles, *La vie de Jérémie dans son contexte national et international*: BETL 54 (1981) 21-39. En el estudio de la política expansionista de Josías ha influido notablemente la obra de P. Welten, *Die Königs-Stempel. Ein Beitrag zur Militärpolitik Judas unter Hiskia und Josia* (Wiesbaden 1969). Otros piensan que la evidencia de estos sellos es demasiado débil para sacar conclusiones; por ejemplo M. S. Moore, *The Judean lmlk Stamps: Some Unresolved Issues*: ResQ 28 (1985/86) 17-26. No he podido consultar G. S. Ogden, *The Northern Extent of Josiah's Reform*: Australian Biblical Review 26 (1978) 26-34.

y el santuario construido por Jeroboán, hijo de Nabat, con el que hizo pecar a Israel. Lo trituró hasta reducirlo a polvo y quemó la estela (...). Josías hizo desaparecer también todas las ermitas de los altozanos que había en las poblaciones de Samaría, construidas por los reyes de Israel para irritar al Señor; hizo con ellas lo mismo que en Betel. Sobre los altares degolló a los sacerdotes de las ermitas que había allí, y quemó encima huesos humanos» (2 Re 23,15.19-20). Estos datos, junto con el hecho incuestionable de que Josías se enfrenta al faraón Necao en Meguido, territorio del antiguo Israel, demuestran para algunos de forma indiscutible que este rey llevó a cabo una política expansionista en el norte, aunque no llegase a establecerse allí un sistema administrativo.

Como fruto de la independencia política y de la prosperidad creciente se desarrolla también en estos años una intensa actividad literaria: queda redactado gran parte del Deuteronomio [9] y, según una teoría bastante en boga, aparece la primera redacción de la Historia deuteronomista [10].

Mientras en Judá las cosas parecen ir de bien en mejor, la situación internacional se va nublando. Hacia el 626-625 quizá tuviese lugar la invasión de los escitas, especialmente en la zona norte del Antiguo Oriente, pero que llegaron también hasta la frontera de Egipto [11]. Por otra parte, medos y babilonios están

[9] El «Libro de la Ley», descubierto en el templo en el 622, equivalía probablemente a gran parte de Dt 12-26. En tiempos posteriores al descubrimiento serían completados hasta formar el bloque Dt 5-28. Sobre este tema, véase el interesante estudio de E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (Oxford 1967).

[10] Cf. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Massachusetts 1973) 274-89, que ha creado escuela a propósito de la historia de la redacción de estos libros bíblicos. La opinión anterior de Noth situaba la redacción de la Historia deuteronomista durante el exilio.

[11] La invasión de los escitas sólo nos resulta conocida por la noticia de Heródoto, *Historia*, I, 104s.: «Los medos trabaron combate con los escitas y fueron derrotados en la batalla, viéndose privados del poder; y, por su parte, los escitas se adueñaron de toda Asia. Desde allí marcharon contra Egipto; y cuando estaban en Siria Palestina, Psamético, rey de Egipto, les salió al encuentro y con presentes y súplicas logró que no siguieran adelante. (...). Los escitas, pues, dominaron Asia por espacio de veintiocho años y todo lo asolaron con su brutalidad e imprevisión, ya que, por una parte, exigían a cada pueblo el tributo que le imponían y, además del tributo, en sus correrías saqueaban las posesiones de todo el mundo». Unos aceptan el dato como digno de crédito; otros lo rechazan, basándose en la imposibilidad de que los escitas gobernasen Asia durante veintiocho años. La idea de que los escitas se extendieron fundamentalmente por el norte es la que defiende R. P. Vaggione, *Over all Asia? The Extent of the Scythian Domination in Herodotus*: JBL 92 (1973) 523-30. Sobre el posible influjo de esta invasión en el mensaje de Jeremías, véase más adelante, cuando hablemos de su actividad durante el reinado de Josías.

decididos a terminar con Asiria: el año 614 conquistan Asur; el 612, Nínive; el 610, Jarán. Con ello, la gran potencia que había deportado a Israel y dominado a Judá durante un siglo desaparece de la historia. Judá no podrá celebrarlo; el año 609 muere Josías en la batalla de Meguido (2 Re 23,29s). Esta derrota supone el fin de un breve período de esplendor; comienza el «viaje de un largo día hacia la noche».

1.2. Del 609 al 586

Al morir Josías, el pueblo nombra rey a su hijo Joacaz. Su gobierno sólo durará tres meses. El faraón Necao, al volver de su expedición, lo destituye, impone a Judá un tributo de tres mil kilos de plata y treinta de oro y nombra sucesor a Joaquín (Yoyaquim), hombre despótico e incrédulo, que se ganará la animosidad del pueblo y, sobre todo, del profeta Jeremías.

El año 605, en Babilonia, Nabopolasar, bastante enfermo, encarga a su hijo Nabucodonosor de la campaña, y éste conquista a los egipcios la aparentemente inexpugnable fortaleza de Karkemis. Con ello, el equilibrio entre Egipto y Babilonia se rompe en favor de los babilonios. Ese mismo año sube al trono Nabucodonosor y comienza su política expansionista. Joaquín, vinculado políticamente al faraón, se niega a aceptar el dominio de los nuevos señores del mundo. No obstante, el 603 / 602 deberá pagar tributo [12]. Lo hace obligado por las circunstancias, y aprovechará la primera ocasión para dejar de pagarlo (600). Nabucodonosor, ocupado con otros problemas, no lo ataca de inmediato. Pero, en diciembre del 598, se pone en marcha contra Jerusalén; ese mismo año muere Joaquín, probablemente asesinado por sus adversarios políticos [13], y sube al trono Jeco-

[12] La fecha exacta del sometimiento de Judá a Babilonia es muy discutida. Las tres propuestas más defendidas son: a) inmediatamente después de la batalla de Karkemis, en 605 (Wiseman); b) un año más tarde, cuando Nabucodonosor devastó Ascalón (Auerbach); c) en otoño o invierno del 603 (Vogt). No extraña que algunos autores, como Oded, se limite a decir «en los años 605-601 a. C.» Para una valoración de las distintas posibilidades, véase A. Malamat, *The Twilight of Juda*: SVT XXVIII (Leiden 1975) 123-43, especialmente 129-31.

[13] Este punto es también muy oscuro. Según 2 Re 24,6, Joaquín parece haber muerto en Jerusalén de muerte natural; según 2 Cr 36,3, Nabucodonosor «lo ató con cadenas de bronce para conducirlo a Babilonia». Josefo, *Antiquitates*, X, 6(96)-7(102), dice que fue asesinado por Nabucodonosor. La idea de que Joaquín fue asesinado por sus adversarios políticos se basa en Jr 22,19: «Le darán sepultura de asno, lo arrastrarán y arrojarán fuera de las murallas de Jerusalén».

nías. Al comienzo de su reinado, los babilonios asedian Jerusalén y tiene lugar la primera deportación. Entre los desterrados se encuentra el mismo rey, que Nabucodonosor sustituye por Matanías, tercer hijo de Josías, cambiándole el nombre por el de Sedecías.

Los primeros años de Sedecías transcurren en calma. Sólo el 594 / 593 hay un intento de rebelión que no llega a cuajar. Pero en el 588 niega el tributo. Nabucodonosor le declara la guerra y asedia Jerusalén el 5 de enero del 587. Tras año y medio de resistencia, la capital se rinde el 19 de julio del 586 [14]. Sedecías y los jefes militares huyen, pero son capturados cerca de Jericó y llevados a presencia de Nabucodonosor, que manda ejecutar a los hijos de Sedecías; a éste lo ciega y destierra a Babilonia (2 Re 25,1-7). Un mes más tarde tiene lugar el incendio del templo, del palacio real y de las casas; las murallas son derruidas y se produce la segunda y más famosa deportación.

Los sucesos posteriores (nombramiento de Godolías como gobernador, su muerte, huida a Egipto, etc.) es preferible estudiarlos en relación con la vida de Jeremías para no repetir datos.

2. Sofonías

«Palabra del Señor que recibió Sofonías, hijo de Cusí, de Godolías, de Azarías, de Ezequías, durante el reinado de Josías, hijo de Amón, en Judá». Así comienza el librito (más bien folleto) de Sofonías. Remontándose hasta su tatarabuelo. Los comentaristas han intentado explicar esta acumulación de nombres. Para unos se trata de demostrar que Sofonías era de ascendencia real, y por eso el título se remonta hasta Ezequías, uno de los reyes judíos más famosos (727-698). La identificación no ofrece muchas garantías. Es más probable que debamos explicar la extensa genealogía del modo siguiente: el padre del profeta se llamaba Cusí, lo que a oídos judíos debía de sonar como «el nubio» («el cusita»); para librar al profeta de toda sospecha de ascendencia extranjera, el editor del libro se remonta muy alto, añadiendo tres nombres de claro contenido yahvista (Godolías, Azarías, Ezequías).

Parece cierto que Sofonías era judío, predicó en Jerusalén y actuó durante el reinado de Josías (639-609), como indica el

[14] Sigo la cronología de Pavlovsky-Vogt. Según Parker-Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 B.C.-A.D. 75*, las fechas del comienzo del asedio y de la caída de Jerusalén serían 15-1-588 y 19-7-587.

título. Aunque Hyatt [15] y Williams [16] pretenden situarlo en tiempos de Joaquín (609-598), los datos del libro encajan perfectamente en la época indicada por el editor.

Situando a Sofonías en el reinado de Josías, se comprende en gran parte el contenido de su predicación. Judá lleva un siglo sometida a los asirios, desde que Acaz pidió ayuda a Tiglatpileser III contra Damasco y Samaría en el año 734. Aunque intentó independizarse en tiempos de Ezequías, no lo consiguió. Poco a poco, cada vez con más intensidad, el pueblo se dejó invadir por costumbres extranjeras y prácticas paganas. El largo reinado de Manasés (698-643) contribuyó a difundir tal corrupción religiosa. Según cuenta 2 Re 21,3-9, reconstruyó las ermitas de los altozanos, levantó altares a Baal, adoró y dio culto a todo el ejército del cielo, quemó a su hijo, practicó la adivinación y la magia, colocó en el templo la imagen de Astarté. A estos pecados contra el culto verdadero se unieron las injusticias. Como hemos dicho, cuando sube al trono Josías (año 639), Judá necesita una seria reforma desde todos los puntos de vista: político, social, religioso. De acuerdo con la mayoría de los comentaristas, fue Sofonías quien promovió este cambio. Ya que su predicación ataca el sincretismo religioso (1,4-5) y amenaza con el castigo a Nínive (3,13-15), parece justo situar su actividad en los primeros años de Josías, entre el 639 y el 630 aproximadamente [17]. Hay otro hecho significativo. Cuando se descubre el Libro de la Ley (622) y Josías decide consultar a un profeta a propósito de su contenido (cf. 2 Re 22), no será Sofonías el consultado, sino la profetisa Julda. Esto hace suponer que para el 622 Sofonías ya había muerto.

Su mensaje nace de una situación muy concreta. No se plantea grandes problemas teológicos, intenta resolver los de cada día. Esto no le quita mérito. Sofonías denunció, como los grandes profetas del siglo VIII, las diversas transgresiones contra Dios y el prójimo. Atacó la idolatría cultual, las injusticias, el materialismo, la despreocupación religiosa, los abusos de las autoridades, las ofensas cometidas por los extranjeros contra el pueblo de Dios. Dijo claramente que esta situación era insostenible, que provocaría inevitablemente el castigo, simbolizado en el juicio del «día del Señor». Pero no se complace en condenar.

[15] J. P. Hyatt, *The Date and Background of Zephaniah*: JNES 7 (1948) 25-29.

[16] D. L. Williams, *The Date of Zephaniah*: JBL 82 (1963) 77-88.

[17] Cf. E. J. Smith, *The Dating of the Book of Zephaniah*: OTWSA (1975) 70-74.

Considera la destrucción como paso a la salvación. De la rebelde, manchada y opresora (Jerusalén) saldrá un resto que se acogerá al Señor (3,13). Por eso, a pesar de sus terribles denuncias, la lectura de Sofonías no sobrecoge. Se convierte en estímulo para la acción, en agente de cambio. Es lo que él pretendió con su actividad: fomentar la reforma de Josías [18].

3. Habacuc

Habacuc es uno de los profetas de los que menos sabemos. El título del libro no indica su lugar de nacimiento ni el nombre de su padre. Tampoco el período en el que vivió. Es curioso este desarraigo del lugar de origen, la familia y la época. Porque Habacuc aparece a lo largo de sus pocas páginas como un profeta profundamente inserto en la problemática de su tiempo. Pero es también un símbolo, porque este hombre, superando su momento histórico, se sumerge en la problemática de la historia en cuanto tal y de la acción de Dios en ella.

Por otra parte, Habacuc es hijo de su tiempo. Han pasado los años en que el profeta, aparentemente, se limitaba a escuchar la palabra de Dios y transmitirla. Igual que su contemporáneo Jeremías, toma la iniciativa, pregunta a Dios, exige una respuesta, espera. La profecía se convierte en diálogo entre el profeta y Dios, del que saldrá la enseñanza para los contemporáneos y para las generaciones futuras. Así, como fruto quizá de mucho tiempo de reflexión y de oración, surgió su obra, breve sin duda, pero una de las más profundas del Antiguo Testamento. Su mensaje lo expongo en el capítulo 21, al hablar de la actitud profética frente al imperialismo [19].

4. Jeremías

Aparentemente, Jeremías es el profeta cuya vida conocemos mejor. Numerosos textos hablan de las vicisitudes por las que atravesó. Además, este profeta no se limitó a transmitir la palabra de Dios; también nos legó su palabra, sus dudas, inquietudes y temores. Su personalidad aparece así como una de las más sugestivas del Antiguo Testamento. Pero lo anterior no

[18] Para un análisis más detallado del libro de Sofonías, cf. Alonso / Sicre, *Profetas*, II, 1110s; sobre su mensaje social, *«Con los pobres de la tierra»*, 316-36.

[19] Para otros detalles sobre la interpretación del libro y el contenido, véase Alonso / Sicre, *Profetas*, II, 1091-95.

significa que podamos reconstruir su vida paso a paso. Basta ordenar cronológicamente los textos datados (o que podemos fechar con bastante probabilidad) para advertir numerosas lagunas:

627 / 626	vocación (1,4-10)
627-609	predicación a Israel (3,6-13)
609	oráculo sobre Joacaz (22,10-12)
609 / 608	discurso del templo (7,1-15; c.26)
605	oráculo contra Egipto (46,2-12)
	discurso sobre la conversión (25,1-11)
	redacción y lectura del volumen (c.36)
	palabras a Baruc (c.45)
598	palabras sobre Jeconías (22,24-30)
	los dos cestos de higos (c.24)
	carta a los desterrados (c.29)
	oráculo contra Elam (49,34-39)
594 / 593	contra la rebelión (cc.27-28)
	maldición de Babilonia (51,59-64)
587 / 586	durante el asedio (21,1-10; 34; 37-39)
	preso en el atrio de la guardia (32-33; 39,15-18)
586	después de la caída de Jerusalén (c.39-40)

Esta panorámica confirma lo dicho. Poseemos numerosos datos sobre la vida de Jeremías, pero no podemos reconstruirla con todo detalle. Algunos momentos parecen de especial relieve (el año 605, marcado por la victoria de los babilonios en Karkemis; el 598 / 597, con el tremendo problema de la primera deportación; el 594 / 593, con el intento de rebelarse contra Babilonia; el año y medio de asedio). Pero entre estos años encontramos lagunas a veces muy largas, sobre todo la que va del 627 al 609, donde sólo podemos datar con certeza un breve texto.

Si a los pasajes seguros añadimos los que pueden fecharse con bastante probabilidad, es posible reconstruir bastante de la vida y actividad de Jeremías, aunque ciertos puntos sean hipotéticos, sujetos a crítica y modificaciones [20].

[20] Actualmente, las dos posturas más enfrentadas son las de W. L. Holladay, en su comentario de la serie «Hermeneia» y en su artículo *The Years of Jeremiah's Preaching*: Interpr 37 (1983) 146-59 (que se basa en la lectura del libro de la Ley cada siete años para organizar y distribuir los textos que contienen la predicación del profeta) y la de R. P. Carroll, en su estudio *From Caos to Covenant*, en su comentario posterior y en otra serie de artículos (juzga tan imposible reconstruir la vida de Jeremías como reconstruir la vida de Macbeth a partir de la tragedia de Shakespeare). Considero posible una vía intermedia entre estas dos posturas extremas; aunque en este terreno prefiero pecar de escéptico a pecar de ingenuo, creo que la reconstrucción histórica, con todo lo que tenga de hipotético, ayuda a comprender mejor una serie de textos del libro de Jeremías.

4.1. Vida y actividad profética de Jeremías

Jeremías nació hacia el año 650 en Anatot, pueblecito a unos seis kilómetros de Jerusalén, perteneciente a la tribu de Benjamín. Este dato es interesante porque Benjamín, unida políticamente a Judá, mantuvo una gran vinculación con las tribus del norte. Así se comprende que Jeremías concediese tanta importancia a las tradiciones de dicha zona: nos habla de Raquel y de Efraín (31,15- 18), del santuario de Siló (7,14; 26,6) y, sobre todo, concede mucha importancia al éxodo, marcha por el desierto y entrada en la tierra prometida (2,1-7; 7,22.25, etc.). Por el contrario, las tradiciones típicamente judías (elección divina de Jerusalén y de la dinastía davídica) no adquieren en este profeta especial relieve.

El título del libro (1,1) indica que Jeremías era hijo de Jelcías, «de los sacerdotes residentes en Anatot». Es posible que su ascendencia se remontase a Abiatar, el sacerdote desterrado por Salomón a Anatot (1 Re 2,26). Pero esto no pasa de simple conjetura. Por otra parte, Jeremías nunca actuó como sacerdote. Algunos comentaristas han querido basar en este origen sacerdotal de Jeremías una posible formación rígida y estricta, especialmente en la lucha contra la idolatría. También esto es una suposición indemostrable.

Lo único cierto es que, todavía joven [21], recibió la vocación profética (1,4-10). No se siente atraído por ella. Como Moisés, siente miedo, se considera incapaz e impreparado. Pero Dios no admite excusas y encomienda a su mensajero la tarea más difícil: transmitir su palabra en unos años cruciales y trágicos de la historia de Judá. La introducción del libro afirma de manera indiscutible que su actividad comenzó el año trece del reinado de Josías (1,2; igual en 25,3), y en otras dos ocasiones se repite que Dios le comunicó su palabra en tiempos de Josías (3,6; 36,2). De acuerdo con esto, es frecuente fechar su vocación el año 627 / 626, lo que supone unos dieciocho años de actividad durante el reinado de Josías, que murió en el 609.

Cada vez más autores ponen en duda la validez de estas fechas añadidas por el redactor o los redactores. Horst [22] fue el primero en proponer como fecha del comienzo de la actividad de Jeremías el año 609, y esta opinión la siguen Hyatt [23], Levin [24] y Holladay [25], entre otros; Gordon piensa que la vocación tuvo lugar el año 23 de Josías (617 a. C.) [26]; Whitley opta por el 605, después de la batalla de Karkemis [27]. El reciente comentario de McKane [28], tras detenida discusión, afirma, aunque sin comprometerse demasiado, que es difícil aceptar un comienzo de la actividad profética antes del 609. En cualquiera de estas hipótesis, no se puede hablar de una actividad profética de Jeremías en tiempos de Josías.

Pero la mayoría de los autores sigue manteniendo la opinión tradicional [29]. Y no falta quien, como Lohfink [30], piensa que la primera actuación profética de Jeremías es el discurso del templo, en el año 609, pero admite que antes de esa fecha desempeñó un papel público; a esa fase «preprofética» de su vida atribuye Lohfink el núcleo de los capítulos 30-31. La idea de que Jeremías actuó en tiempos de Josías me parece más adecuada [31], prescindiendo de que la vocación tuviese lugar el año 627.

[21] El término *na'ar* («muchacho») usado por Jeremías en 1,6 se presta a discusión. Lo demuestran las diversas opiniones sobre la edad del profeta en el momento de la vocación: 17/18 años (Hyatt); menos de 20 (Skinner, Leslie, Pfeiffer); poco más de 20 (Goettsberger); alrededor de 20 (Cheyne, Orelli); entre 20 y 25 (Penna, Mariani); alrededor de 25 (Cornill); entre 20 y 30 (Nötscher); entre 25 y 30 (Vittonatto).

[22] F. Horst, *Die Anfänge des Propheten Jeremia*: ZAW 41 (1923) 94-153.

[23] J. P. Hyatt, *The Beginning of Jeremiah's Prophecy*: ZAW 78 (1966) 204-14.

[24] Ch. Levin, *Noch einmal, die Anfänge des Propheten Jeremia*: VT 31 (1981) 428-40. Para Levin, el motivo de estos añadidos fue convertir a Jeremías en un precursor de la reforma religiosa de Josías, ya que la habría fomentado desde el 626 al 621. Y la elección del año 13 de Josías no es casual, sino para atribuir al profeta una actividad de cuarenta años en números redondos (18 en tiempos de Josías, 11 de Joaquín y 11 de Sedecías).

[25] W. L. Holladay, *A Coherent Chronology of Jeremiah's Early Career*: BETL 54 (1981) 58-73; Id., *The Years of Jeremiah's Preaching*: Interpr 37 (1983) 146-59. Entre otros argumentos, indica que sería absurdo que Dios imponga a Jeremías el celibato a los 40 años, como habría que deducir de la cronología habitual.

[26] T. C. Gordon, *A New Date for Jeremiah*: ExpTim 44 (1932/33) 562-5.

[27] C. F. Whitley, *The Date of Jeremiah's Call*: VT 14 (1964) 467-83.

[28] *Jeremiah*, 3-5.

[29] Limitándome a la bibliografía de los últimos años: T. W. Overholt, *Some Reflections on the Date of Jeremiah's Call*: CBQ 33 (1971) 165-84; H. Cazelles, *La vie de Jérémie dans son contexte national et international*: BETL 54 (1981) 21-39; J. Scharbert, *Jeremia und die Reform des Joschija*: BETL 54 (1981) 40-57; S. Herrmann en su comentario en vías de publicación (BK XII), etc.

[30] N. Lohfink, *Der junge Jeremia als Propagandist und Poet*: BETL 54 (1981) 351-68.

[31] En el libro de Jeremías hay unos capítulos (2-3 y 30-31) dirigidos primitivamente al Reino Norte (Israel), enriquecidos más tarde, por Jeremías y sus discípulos, con una serie de oráculos al Reino Sur (Judá). En uno de los pasajes se habla claramente de la peregrinación de los israelitas a Sión en busca de Dios

De acuerdo con esto, podemos dividir la vida del profeta en cuatro grandes períodos: los tres primeros coinciden con los reinados de Josías, Joaquín y Sedecías; el cuarto corresponde a los años posteriores a la caída de Jerusalén.

a) Durante el reinado de Josías (¿627?-609)

Como indicamos antes, tenemos muy pocos datos sobre la vida y actividad del profeta en estos años. Por eso no extraña que los comentaristas hagan las hipótesis más variadas. Para Rudolph, Jeremías permanece en Anatot después de la vocación. Nötscher y Weiser piensan que marchó inmediatamente a Jerusalén para cumplir su misión profética. Vogt afirma que se dirigió al norte. Teniendo en cuenta que se trata de un largo período de dieciocho años, lo más probable es que todo esto ocurriese, sin que una hipótesis excluya otras.

Al reconstruir la actividad del profeta en esta época [32], conviene recordar que su vocación ocurre durante la reforma religiosa y política de Josías, comenzada tímidamente el año 632 y que culminará el 622 con el descubrimiento del Libro de la Ley. Por consiguiente, podemos distinguir una etapa en la que era preciso seguir fomentando la reforma (627-622), un período de euforia (622 y siguientes) y quizá, como sugiere Bright, unos años finales de enfriamiento.

(31,6), y se invita a los judíos a acoger a sus hermanos del norte (31,7). Ya que no hay motivo para dudar de la autenticidad de estos pasajes, la única época de la vida de Jeremías en que tiene sentido este ansia de reunificación es en tiempos de Josías. A partir del 609, difícilmente podía ocurrírsele a nadie invitar a los del norte a unirse con los del sur. Véase el reciente y extenso tratamiento del tema en S. Herrmann, *Jeremia*, BK XII/1 (1986) 20-22.

[32] H. H. Rowley, *The Early Prophecies of Jeremiah in their Setting*: BJRL 45 (1962/63) 198-234, concede capital importancia a la invasión escita. Para él, este hecho fue el que motivó la vocación de Jeremías y sus primeros oráculos. Al no cumplirse sus predicciones, el profeta atravesó una profunda crisis (15,10-20); además, quedó desprestigiado, y por eso no lo consultaron el año 622, al descubrirse el Libro de la Ley. Sin embargo, Jeremías apoyó inicialmente la reforma de Josías; esto le provocó la persecución de sus paisanos de Anatot, familia sacerdotal que salía perjudicada con la centralización del culto (11,18-12,6). Más tarde, quizá se desilusionase de los resultados de la reforma. De esta reconstrucción de Rowley, el punto más discutido es el de la invasión escita. Se oponen a ella: F. Wilke, *Das Skythenproblem im Jeremiabuch*, en *Alttestamentliche Studien für R. Kittel* (Leipzig 1913) 222-54; J. P. Hyatt, *The Peril from the North in Jeremiah*: JBL 59 (1940) 449-513; recientemente, R. P. Vaggione, en el artículo citado en la nota 11, también considera muy poco probable, «si no imposible», la identificación del «enemigo del norte» con los escitas. En favor de la teoría escita se manifestaron: A. Malamat, *The Historical Setting of Two Biblical Prophecies*: IEJ 1 (1950/51) 154-9; H. Cazelles, *Sophonie, Jérémie et les Scythes en Palestine*: RB 74 (1967) 24-44.

Mucho se ha discutido sobre la actitud de Jeremías ante la reforma [33]. Según Farley, Puukko, Duhm y otros, el profeta se habría opuesto decididamente a ella por lo que tenía de superficial y engañosa. Así se comprendería la dura crítica de 8,8: «¿Por qué decís: somos sabios, tenemos la ley del Señor? Si la ha falsificado la pluma falsa de los escribanos». Y también se comprendería que, al descubrirse el Libro de la Ley, Josías no mandase consultar a Jeremías, sino a la profetisa Julda (2 Re 22,13s).

Sin embargo, son más quienes piensan que el profeta vio la reforma con buenos ojos. Una serie de datos confirma esta segunda interpretación. Jeremías coincidió con cinco reyes, y sólo habló bien de uno de ellos, Josías (cf. 22,15); la familia de Safán, uno de los mayores promotores de la reforma (cf. 2 Re 22,8-14), mantuvo muy buenas relaciones con Jeremías y lo libró incluso de la muerte (26,24; 29,3; 36,11-19; 39,14; 40,5-6); el profeta debió de ver en la lucha contra la idolatría y el sincretismo el cumplimiento de uno de sus deseos más profundos. Los partidarios de esta postura consideran justo afirmar que Jeremías no se opuso a la reforma; es probable que incluso colaborase con ella, aunque años más tarde la considerase insuficiente. Naturalmente, lo anterior sólo es válido en caso de que Jeremías hubiese actuado como profeta desde el año 13 del reinado de Josías.

¿Qué actitud adoptó Jeremías ante la reforma? La respuesta debemos buscarla en los capítulos 2-3 y 30-31, dirigidos básicamente al antiguo Reino Norte (Israel) y enriquecidos más tarde por el mismo profeta y sus discípulos con una serie de oráculos a Judá [34]. La mayoría de los comentaristas descubre en ellos el

[33] En orden cronológico, los principales trabajos sobre el tema son: J. Dahlet, *Jérémie et le Deutéronome* (Estrasburgo 1872); A. F. Puukko, *Jeremias Stellung zum Deuteronomium* (Leipzig 1913); G. Hölscher, *Jeremia und das Deuteronomium*: ZAW 40 (1922) 233-39; F. A. Farley, *Jeremiah and Deuteronomy*: ExpTim 37 (1925/26) 316-8; J. P. Hyatt, *Torah in the Book of Jeremiah*: JBL 60 (1941) 381-90; Id., *Jeremiah and Deuteronomy*: JNES 1 (1942) 156-73; A. Robert, *Jérémie et la réforme deutéronomique d'après Jér 11.1-14*: ScRel (1943) 5-16; H. H. Rowley, *The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy*, en *Studies in OT Prophecy*, Homenaje a T. H. Robinson (Edimburgo 1950) 157-74; H. Cazelles, *Jérémie et le Deutéronome*: RScRel 39 (1951) 5-36; S. Granild, *Jeremias und das Deuteronomium*: ST 16 (1962) 135-54; J. Scharbert, *Jeremia und die Reform des Joschija*: BETL 54 (1981) 40-57.

[34] Naturalmente, los autores no se ponen de acuerdo al delimitar de forma exacta lo que pertenece al profeta y lo que corresponde a los discípulos. Véanse las opiniones tan distintas de S. Böhmer, *Heimkehr und Neuer Bund. Studien zur Jeremia 30-31* (Gotinga 1976), que sólo atribuye al profeta 30,12-15.23-24; 31,2-6.15-20 y H. W. Hertzberg, *Jeremia und das Nordreich Israel*: TLZ 77

mensaje más antiguo del profeta, cuando actuó en Israel como «misionero». Para comprender estos capítulos, debemos recordar la problemática religiosa y humana de las personas a las que se dirigen. Desde el punto de vista religioso, el Reino Norte fue siempre muy adicto a los cultos cananeos, como lo demuestran los relatos de Elías y el libro de Oseas. Esto implicaba un abandono de Dios, cambiar la fuente de aguas vivas por aljibes agrietados (2,13). Desde el punto de vista humano, la situación era de profundo desánimo; al recuerdo de los deportados un siglo antes (año 720) se unían las ciudades despobladas, una economía muy precaria y la falta de cohesión política. El problema religioso lo trata Jeremías especialmente en los capítulos 2-3, donde habla del pecado y conversión. En 30-31 predomina el aspecto humano y el mensaje de salvación [35]: el sufrimiento del pueblo se volverá alegría, retornarán los desterrados y habrá abundancia de bienes.

b) Durante el reinado de Joaquín (609-598)

La muerte de Josías en Meguido (609) provoca un vuelco en la situación de Judá y en la vida de Jeremías. Al comienzo del reinado de Joaquín pronuncia su famoso discurso del templo, en el que ataca la confianza fetichista de los jerosolimitanos en este lugar sagrado, que han convertido en cueva de ladrones (7,1-15). El discurso pone en peligro su vida (c.26). En estos primeros años es probablemente cuando Joaquín decide construir un nuevo palacio; a falta de dinero, con injusticias. Jeremías lo denuncia duramente (22,13-19).

En el 605 se produce un acontecimiento inesperado, que modifica radicalmente la situación internacional: Nabucodonosor vence a los egipcios en Karkemis y Babilonia se convierte en la gran potencia del momento. Jeremías, en la acción simbólica de la jarra de loza (19,1-2a.10-11) y el discurso posterior (19,14-15) amenaza con una invasión de los babilonios en castigo por los pecados de Judá. Sus palabras no encuentran eco. Al contrario, el comisario del templo lo azota y encarcela (20,1-6). Pero el

(1952) 595-602, que le atribuye gran parte de los c. 30-31. N. Lohfink, *Der junge Jeremia als Propagandist und Poet*: BETL 54 (1981) 351-68 descubre en los c. 30-31 un poema de siete estrofas (30,5-7.12-15.18-21; 31,2-6.15-17.18-20.21-22).

[35] En los capítulos 30-31 encuentra Lohfink un poema en siete estrofas que anuncia al Norte un futuro nuevo y lo invita a unirse al Sur, aceptando su rey (Josías) y su santuario (Sión). Según Lohfink, resulta inevitable hablar de Jeremías como de un «propagandista del rey Josías y de su política»; cf. art. citado en nota anterior, p. 367.

profeta no ceja. Para exhortar al pueblo a la conversión, ese mismo año dicta a su secretario Baruc las antiguas profecías y las últimas palabras recibidas del Señor, a fin de que las lea en el templo. El volumen será leído tres veces: ante el pueblo, ante las autoridades, ante el rey. Pero Joaquín, a medida que lo escucha, va rompiendo el escrito y tirándolo al fuego. Luego manda arrestar al profeta y a su secretario, pero consiguen escapar y permanecen ocultos (c.36).

Este cambio de circunstancias, tan profundo con respecto a la primera época, y las numerosas persecuciones influyeron en Jeremías. Es muy probable que a estos años pertenezcan las «confesiones» [36], textos en los que se explaya ante Dios con una sinceridad y rebeldía semejantes a las de Job (15,10-11.15-21; 17,18-23; 20,7-11.13.14-18). Prescindiendo de otros textos de datación más discutida, esta época termina con la primera deportación a Babilonia, en el año 597.

Más importante es resumir la predicación del profeta en estos años. Dios está descontento de Judá y Jerusalén. Se trata de un pueblo pecador (9,1-10). Si lo examinamos a fondo, nadie permanece fiel al Señor (c. 5-6). Por eso invita continuamente a convertirse (7,3; 25,3-6; 36,7). De lo contrario, tendrá lugar un castigo terrible: habrá una invasión enemiga (c.4), el templo y la ciudad quedarán asolados (7,1-15). Jerusalén será como una vasija que se rompe (c.19).

En estos años, Jeremías denuncia con especial fuerza el olvido de Dios, que se manifiesta en el rechazo de los profetas (5,12- 13; 6,16-17) y de su palabra (6,10); en el falso culto (6,20; 7,21- 18) y la falsa seguridad religiosa (7,1-15); en la idolatría, concretada en el culto a la Reina del Cielo (7,16-20), a Baal y a Moloc (7,29-34; 19,3-5); en las injusticias sociales (5,26-28; 12,1-5), de las que es especialmente responsable el rey (22,13-19); en las falsas seguridades humanas, el poder y el dinero (17,5-13). Para el profeta, los principales culpables de esta situación son las personas importantes (5,5), el rey (21,11-12; 22,13-19), los falsos profetas (14,13-16; 23,9-22) y los sacerdotes (6,13; 23,11; cf. 2,8).

Jeremías lo había repetido insistentemente. Esta situación es intolerable para Dios, atrae el castigo. Así ocurrió el 597, cuando Nabucodonosor deporta a un grupo considerable de judíos,

[36] Sobre ellas, véase lo dicho en el c.4 de esta obra.

entre ellos Jeconías, sucesor por poco tiempo de Joaquín. En este momento se sitúan las palabras del profeta contenidas en 22,24-30; quizá también 13,15-19.

c) *Durante el reinado de Sedecías (598-586)*

Los primeros años son relativamente tranquilos desde el punto de vista político. Pero se debate en ellos un grave problema religioso: el de los desterrados. La deportación del 597 ha causado profundo impacto. Ha quedado claro que Dios no defiende a su pueblo de forma incondicional. Esta verdad, tan dura para un judío, intenta suavizarse con una escapatoria: los desterrados no constituyen el verdadero pueblo de Dios; son los culpables de la situación precedente, los incrédulos e impíos, que han merecido el castigo del Señor. Por el contrario, los que permanecen en Jerusalén y Judá son los buenos, aquellos en los que Dios se complace. Jeremías sale al paso de esta interpretación, tan simplista como injusta, en la visión de los dos cestos de higos (c.24, ver 29,16-20).

Al mismo tiempo dirige una carta a los desterrados (c.29) advirtiéndoles, contra los falsos profetas, que el exilio será largo; no deben alentar falsas esperanzas, sino llevar la vida más normal posible, aceptando su destino. Esto le provoca la oposición de Samayas, que lo denuncia al sumo sacerdote; al parecer, sin mayores consecuencias para Jeremías (29,24-32).

El año 593 está a punto de producirse un nuevo cambio. En Jerusalén se celebra una conferencia internacional para unir fuerzas contra Babilonia. El profeta se opone a la coalición, convencido de que Dios ha entregado el dominio del mundo a Nabucodonosor. Para transmitir su mensaje utiliza la famosa acción simbólica del yugo, que provoca un enfrentamiento con el profeta Ananías (c.27-28). No sabemos si por motivos religiosos o por prudencia política, Sedecías rechazó la idea de rebelarse. Pero cinco años más tarde (588), presionado quizá por el partido egiptófilo, niega el tributo a Babilonia, lo cual provoca el asedio inmediato de Jerusalén por parte de Nabucodonosor.

Sobre los acontecimientos que van desde el 5 de enero del 587 hasta el 19 de julio del 586 (el año y medio de asedio) poseemos muchos datos. Pero hay más puntos oscuros de lo que parece [37]. Baste recordar que Jeremías es encarcelado una vez más, acusado de traidor a la patria (37,11-16), e incluso correrá serio peligro de muerte (38,11-13). Durante esta etapa tiene lugar la compra del campo a su primo Hanamel (c. 32). Desde el patio de la guardia sigue animando a la rendición. No tiene éxito y se produce la caída de ciudad (39,1-10).

d) *Después de la caída de Jerusalén (586-?)*

El 19 de julio del 586, tras abrir brecha en las murallas, entran los jefes babilonios y dividen al pueblo en tres grupos: los que quedarán libres, los que serán deportados y los que deben ser juzgados personalmente por Nabucodonosor. Saben que Jeremías ha sido partidario de la rendición y se muestran benévolos con él, dejándolo en libertad [38]. Sin embargo, parece que en la confusión de estos días el profeta fue hecho prisionero y conducido a Ramá con los deportados. Es entonces cuando llega Nabusardán con el encargo de incendiar el templo, el palacio y las casas y de arrasar las murallas (52,12-14). Trae orden de liberar a Jeremías (39,11-12). Después de cumplir su principal misión el 17 de agosto del 586, busca al profeta y lo encuentra en Ramá (40,1-6). Le ofrece tres posibilidades: ir a Babilonia, marchar con el nuevo gobernador, Godolías, residir dónde prefiera. Elige la segunda. Se queda a vivir con Godolías, acompañado de los campesinos que se refugiaron en territorios cercanos y de los soldados que desertaron. La vida comienza de nuevo, y ese año se recoge una abundante cosecha. Pero, a los tres meses, en octubre del 586, Ismael asesina a Godolías. La comunidad, temiendo una nueva represalia de Nabucodonosor, huye provisionalmente a Belén. Jeremías aconseja permanecer en Judá, pero no le hacen caso y le obligan a marchar con ellos a Egipto. El grupo se establece en Tafnis, donde el profeta anuncia la invasión de Egipto y acusa a su pueblo de recaer en la idolatría [39].

A partir de entonces, el profeta cuya vida conocemos con tanto detalle desaparece de la historia. Sólo podemos decir de él

[37] Por ejemplo: a) ¿por qué encarcelan a Jeremías: por desertor (37,11-16) o por desanimar a los soldados (38,1-6)?; b) ¿cómo llega Jeremías al patio de la guardia: por petición propia (37,18-21) o por iniciativa del rey (38,24-26)?; c) ¿cuál es el mensaje de Jeremías en estos meses: la caída inevitable de Jerusalén (37,7-10) o la salvación en caso de rendirse (38,2.17)? Estos y otros puntos de los capítulos siguientes quedan en el aire. Pero considero exagerada la postura de K. F. Pohlmann, *Studien zum Jeremiabuch*, FRLANT 118 (Gotinga 1978), que niega la historicidad de muchos de estos episodios, por ejemplo el de la ida a Egipto de Jeremías y Baruc.

[38] Cf. 38,28b-39,14, texto cargado de adiciones; lo original parece limitarse a 38,28b; 39,3.14.

[39] Todos estos acontecimientos están narrados en 40,7-44,30. Sólo una vez falla el orden cronológico: 41,1-3 hay que leerlo después de 42,1-18.

lo que una canción a propósito de Antonio Machado: «Murió el poeta lejos del hogar, lo cubre el polvo de un país vecino». Este silencio no debe extrañarnos porque la Biblia nos enseña continuamente que lo importante no es el hombre, ni siquiera los mejores, sino Dios y su palabra. Y esa palabra, transmitida por el profeta, siguió germinando en Egipto, en Judá y en Babilonia, creciendo y desarrollándose hasta formar el libro de Jeremías.

4.2. El mensaje

Si quisiéramos resumir en una sola palabra su mensaje, deberíamos hablar de conversión. Jeremías, siguiendo a Oseas, concibe las relaciones entre Dios y el pueblo en clave matrimonial. El pueblo, como una mujer infiel, ha abandonado a Dios; por eso debe convertirse, volver. Ha emprendido un mal camino y debe seguir el que lleva al Señor. Es cierto que Jeremías no usó esta imagen en años posteriores, pero el contenido de la misma siguió vivo en su mensaje.

La conversión abarca para Jeremías aspectos muy distintos: cultuales, sociales, cambio de mentalidad y de actitud. Pero no debemos olvidar el más duro, el que le provocó mayores persecuciones: el político. Aceptar el yugo de Nabucodonosor fue para el profeta el signo más evidente de vuelta al Señor y de reconocimiento de su voluntad.

Como en todos los profetas anteriores al destierro, la llamada a la conversión va unida en Jeremías al anuncio del castigo en caso de que el pueblo no cambie.

¿Hay también un aspecto de esperanza en el mensaje de Jeremías? El relato de la vocación, que lo llama a «arrancar y destruir, edificar y plantar», da por supuesto un matiz positivo. El libro ofrece pasajes importantes que hablan de un «cambio de suerte», de un futuro descendiente de David que practicará el derecho y la justicia (23,5-6), de una nueva alianza entre Dios y su pueblo (31,31-34). Este último oráculo bastaría para convertirlo en uno de los mayores pregoneros de la esperanza. Sin embargo, existen serias dudas sobre la autenticidad de estos pasajes y no podemos emplearlos para reconstruir con certeza el mensaje del profeta. De todos modos, pienso que la acción simbólica de la compra del campo a su primo Hanamel deja un margen claro a la esperanza [40]. No es mucho. Pero significa

[40] Véase lo dicho en el c.7 sobre este texto y sobre la postura contraria de Wanke.

bastante en una época tan dura, en la que la promesa máxima que Jeremías puede hacer a sus amigos es que «salvarán su vida como un despojo» [41].

Sobre la actividad literaria de Jeremías, véase lo dicho en el capítulo 8.

5. Profetas anónimos y redactores

Falsearíamos la imagen del movimiento profético durante el siglo VII si la limitásemos a los tres nombres anteriores. En estos años, quizá especialmente durante el reinado de Josías, hubo personajes anónimos, trabajadores incansables e incluso grandes creadores, a los que debemos un notable avance en la redacción de los libros proféticos.

Lo que diremos a continuación se presta a muchas hipótesis. Pero es preferible equivocarse en puntos concretos a ignorar un tema de tanto interés. No pretendo ofrecer un catálogo exhaustivo –cosa imposible–, sino algunas ideas sugeridas por los comentaristas recientes.

5.1. La época de Josías

En este momento, destinado a la ceremonia de entronización del monarca, sitúan bastantes autores la redacción del que terminaría siendo un gran texto mesiánico, Is 8,23-9,6. Su anuncio de liberación, de final de la guerra y la opresión, su esperanza de un reinado en la paz y la justicia, encajan muy bien en este período. Es quizá en este momento cuando el «Memorial de la guerra siroefraimita» dejado por Isaías adquiere un colorido nuevo, exaltando la figura del Emmanuel, que podríamos identificar con Josías.

En relación con las ansias de reunificación de las tribus del norte con las del sur (tema que hemos tratado a propósito de la época y de Jeremías) se entiende muy bien Os 2,1-3.

Para que se advierta el terreno tan movedizo que pisamos en este caso, ofrezco el punto de vista de Fohrer [42]. La obra de los profetas anónimos durante el siglo VII la divide en cuatro apartados: a) oráculos sobre el antiguo Reino de Israel (Am

[41] Así lo comunica a Ebedmelec (39,16-18) y a Baruc (c.45).

[42] G. Fohrer, *Die Propheten des Alten Testaments, 2 Die Propheten des 7. Jahrhunderts* (Gütersloh 1974).

5,26-27); b) denuncia de la desobediencia y los pecados de Judá y Jerusalén (Jr 2,29-30; 7,24-28; Is 17,9-11; Jr 2,19-22; 3,2-5; 2,33-37; 5,26-29; 8,8-9; Sof 3,1-5); c) anuncio del castigo (Jr 6,16-19; 7,23-25; 2,14-17; 4,9-12.27-28; 5,10-11.12- 17; 6,1-9.12; 7,29-8,3; 8,13-17; 10,17-21; 13,20-22; 15,3-4; 18,12- 17; 21,13-14); d) sobre la dinastía davídica (Jr 21,11- 12; 22,11-12).

5.2. *El libro de Amós*

Coote piensa que es en el siglo VII cuando se añaden algunos oráculos contra países extranjeros (Damasco, Filistea, Amón y Moab) y otros textos (2,8-12; 3,1-8; 3,13-15; 4,4-13; 5,4-15; 5,21-27; 6,8-14), las cuatro primeras visiones y el relato biográfico sobre el enfrentamiento de Amós con Amasías (7,1-8,3). El libro queda estructurado en tres secciones: 1) cinco oráculos que advierten desde Jerusalén (1,3-3,8); 2) cinco grupos de oráculos contra Betel (3,9-6,14); 3) cinco visiones amenazadoras en Betel (7,1-9,6). Al mismo tiempo, se modifica el mensaje de los oráculos auténticos de Amós (estadio A). Mientras Amós hablaba a un público concreto, el estadio B se dirige a un auditorio general; mientras A anunciaba el exilio y la muerte para la clase dominante, B elabora de distintas formas la posibilidad de salvarse mediante la práctica de la justicia; mientras A se expresa de forma directa e irónica, B mantiene una cuidadosa ambigüedad; los oráculos de A eran autónomos, en B el sentido depende con frecuencia de la yuxtaposición o colocación dentro de un conjunto más amplio; en contraste con A, B ofrece un futuro abierto e, irónicamente, una crisis virtualmente perpetua.

No creo que muchos autores estén de acuerdo en negar a Amós la paternidad de todos los oráculos contra las naciones o de textos capitales como 5,4-15; 5,21-24; 6,8-14 o las cuatro primeras visiones. Pero todos admitirían ciertos retoques y añadidos en esta época.

5.3. *El libro de Oseas*

En este caso pisamos un terreno más firme. El libro de Oseas revela claras huellas de redacción judía. Ya en el capítulo primero, al hablar del nombre de la hija, «Incompadecida», añade una glosa: «Pero de Judá me compadeceré y lo salvaré, porque soy el Señor, su Dios. No lo salvaré con arco, ni espada, ni batallas, ni caballos, ni jinetes» (1,7). Esta frase no encaja en el texto original y es difícilmente imaginable en un profeta del norte.

En el c.3 también tenemos un verso de origen judío, que habla de la vuelta de los israelitas «al Señor, su Dios, y a David, su rey» (3,5). Es difícil datar este texto, pero quizá debamos atribuirlo a la época de Josías, como propaganda religiosa en favor de la reunión del norte y el sur. Reflejaría una mentalidad semejante a la que advertíamos en la predicación de la primera etapa de Jeremías. Otros indicios de redacción judía quizá se encuentren en 4,5 y 12,1.

5.4. *El libro de Isaías*

Como vimos en el capítulo 8, Barth [43] y Vermeylen aceptan una profunda reelaboración o edición de las antiguas colecciones isaianas en tiempos de Josías. Sin embargo, Wildberger piensa que los retoques no fueron de especial relieve, aunque admite algunos.

Es poco, sin duda. Pero basta para advertir que el mensaje de los profetas era releído y reinterpretado en siglos posteriores.

[43] H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit*, WMANT 48 (Neukirchen 1977).

14
«Junto a los canales de Babilonia»

En el capítulo anterior he omitido intencionadamente un nombre importante: Ezequiel. Es contemporáneo de Jeremías –probablemente mucho más joven que él–, pero su actividad profética se desarrolla por completo en Babilonia [1]. Vivirá los mismos acontecimientos (últimos años de la monarquía judía), pero desde lejos y con una perspectiva distinta. Por otra parte, su mensaje tiene dos partes claramente diferenciadas, divididas por la caída de Jerusalén. Es preferible tratar todo lo referente a él en este momento. El capítulo nos pondrá también en contacto con Deuteroisaías y otros profetas anónimos.

1. La época

Comencemos por recordar algunos datos del capítulo anterior. El año 609, al morir Josías en la batalla de Meguido, termina el último momento de esplendor del reino de Judá. Joaquín, que había subido al trono el año 609 por decisión del faraón Necao, hubo de someterse a Babilonia hacia el 603; pero más tarde dejó de pagar tributo y esto provocó un primer asedio de Jerusalén y la deportación de un grupo importante de judíos en el año 597. Entre ellos marcha a Babilonia un muchacho que poco después recibirá la vocación profética: Ezequiel. Jeconías, que sólo lleva tres meses de reinado, también marcha al destierro.

Para sustituirlo, Nabucodonosor nombre rey a Matanías, cambiándole el nombre por el de Sedecías (597-586). Durante nueve años se mantiene en calma, pagando tributo. Sólo el 594 habrá un momento de tensión; aprovechando quizá ciertas revueltas internas en Babilonia, representantes de Edom, Moab,

[1] Sobre esta complicada cuestión, véase lo que digo más adelante.

Amón, Tiro y Sidón se reúnen en Jerusalén; parece llegado el momento de la independencia. Sin embargo, la revuelta no se produce entonces. Llegará el 588. Nabucodonosor responde de inmediato asediando Jerusalén; tras año y medio de sitio, forzada por el hambre, la capital se rinde el 19 de julio del 586. Un mes más tarde tendrá lugar el incendio del templo, del palacio real y de las casas; los babilonios saquean los tesoros, derriban las murallas y deportan a un nuevo grupo de judíos (cf. 2 Re 25).

Este grupo de desterrados engrosa la filas de los que marcharon a Babilonia el 597. Lo han perdido todo: la tierra prometida, la ciudad santa, el templo, la independencia. Ni siquiera les queda la esperanza del retorno o la seguridad de ser el pueblo elegido y amado por Dios. Sin embargo, esta época del exilio será una de las más creativas de la historia de Israel: una «siembra entre lágrimas» que produce «una cosecha entre cantares» (Sal 126,5). Ezequiel será uno de los protagonistas más activos de estos años, reflejando a través de su mensaje la inminencia de la catástrofe y la esperanza de la restauración.

2. Ezequiel

Hace veinticinco siglos, un judío se hizo famoso entre sus paisanos desterrados a Babilonia. La gente acudía en tropel para escuchar a ese «coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor» (Ez 33,32). Hace pocos años, Ezequiel seguía de moda por motivos muy distintos: psiquiatras y psicoanalistas lo consideraban una personalidad enfermiza, digna de estudio. Cuando los médicos dejaron en paz a Ezequiel, los adictos a los platillos volantes empezaron a considerarlo uno de los pocos seres privilegiados que lograron contemplarlos en la antigüedad; un serial norteamericano incluso presentaba el OVNI visto por el profeta.

Sin embargo, este personaje que no ha perdido actualidad –aunque por motivos tan superficiales– es uno de los más misteriosos del Antiguo Testamento. Incluso la época y el lugar de actividad han sido puestos en discusión, a pesar de los datos tan explícitos del libro sobre estas cuestiones. Comenzaremos tratando estos puntos antes de introducirnos en la personalidad y la vida del profeta.

2.1. *Epoca de Ezequiel*

El libro de Ezequiel comienza con una fecha enigmática, todavía no aclarada por los comentaristas: el año treinta (Ez 1,1), que el verso siguiente identifica con el quinto de la deportación de Jeconías, es decir, con el 593/2 a. C. Los datos que ofrece el libro en otros pasajes hacen el cómputo a partir de este mismo acontecimiento, fechando distintos oráculos en los años sexto (8,1), séptimo (20,1), noveno (24,1), décimo (29,1), undécimo (26,1; 30,20; 31,1), vigésimo quinto (40,1) y vigésimo séptimo (29,17). Por consiguiente, las fechas del libro se refieren a un período comprendido entre los años 592 y 571 a. C. De los libros proféticos, sólo Ageo y Zacarías ofrecen datos tan minuciosos como el de Ezequiel.

Durante siglos, nadie puso en duda el valor de estas fechas. Cuando Zunz, en 1832, situó estos oráculos durante el período persa, exactamente entre los años 440-400 a. C., no encontró el menor eco. Igual le ocurrió a Seinecke, quien en 1876 consideraba el libro de Ezequiel un pseudoepígrafo escrito el 163 a. C.

Sin embargo, la opinión tradicional se vio atacada de forma cada vez más intensa y frecuente. Entre las teorías más revolucionarias se encuentran las de J. Smith y C. C. Torrey. El primero [2] considera a Ezequiel un profeta israelita (no judío) nacido en el siglo VIII; deportado por los asirios en el año 734, volvió a Palestina el 691 (el año treinta de la caída de Samaría) para instruir al pueblo; por consiguiente, este profeta actuó un siglo antes de lo que indica el libro. Un redactor posterior es el responsable de que Ezequiel aparezca ahora como un profeta judío del destierro babilonio [3].

En cuanto a Torrey [4], niega la existencia de Ezequiel; el libro es un pseudoepígrafo escrito hacia el 240 a. C.; en su primera redacción presentaba a Ezequiel como un profeta que actuaba en tiempos de Manasés (primera mitad del siglo VII), condenando el sincretismo y la idolatría. Más tarde, hacia el año 200, esta obra sufrió una profunda reelaboración y adquirió la ambientación babilónica que ahora posee [5].

[2] J. Smith, *The Book of the Prophet Ezekiel* (Londres 1931).

[3] Los argumentos de Smith para justificar el pretendido origen norisraelita de Ezequiel son los siguientes: a) El término «casa de Israel», tan frecuente en el libro, no se refiere a Judá, sino al Reino Norte; b) las idolatrías descritas en el c.6 son características del norte; c) los oráculos contra los falsos profetas de Ez 13 se aplican mejor a Israel que a Judá; d) la imagen de la vid en Ez 15 fue también usada por profetas del norte; e) en el c.23, los pecados de Judá son peores que los de Israel. Es fácil advertir la debilidad de los argumentos.

[4] C. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy* (New Haven 1930).

[5] Torrey se basa en que la tradición rabínica contenida en Baba Bathra 14b.15a atribuye el libro de Ezequiel a los hombres de la Gran Sinagoga.

Entre estas dos posturas extremas existen otras que no es preciso detallar [6]. Todas ellas se basan en una desconfianza radical e injustificada con respecto a las numerosas fechas del libro, o en unos presupuestos que, al cabo de los años, se han demostrado totalmente falsos. Pensamos que la actividad profética de Ezequiel tuvo lugar entre los años 592-571, como mantienen numerosos comentaristas recientes [7].

2.2. *Lugar de actividad*

Según la opinión tradicional, Ezequiel marchó al destierro el año 597; allí recibió la vocación, y entre los desterrados ejerció su ministerio. Es lo que se deduce de una lectura rápida del libro. La vocación tiene lugar «hallándome entre los desterrados» (1,2), «en tierra de los caldeos», junto al río Quebar (1,3); después de la visión del templo profanado, el espíritu lo devuelve «al destierro de Babilonia» (11,24), y habla con los deportados (11,25).

Sin embargo, constatamos que la mayoría de los oráculos se dirige en los capítulos 1-24 contra Judá y Jerusalén; el profeta conoce perfectamente la situación religiosa, las intrigas políticas de la capital; parece preocupado exclusivamente por sus problemas, mientras calla por completo sobre el rey Jeconías, desterrado en Babilonia, y los problemas de los exiliados. Esta aparente contradicción ha hecho que se propongan diversas teorías sobre el sitio de actividad de Ezequiel:

– Según V. Herntrich, fue un profeta jerosolimitano; en Jerusalén desempeñó su ministerio y allí tuvo lugar la redacción

Además, aduce los siguientes argumentos para una fecha tardía: el sincretismo descrito por el libro de Ezequiel no es compatible con la época de finales del siglo VII y principios del VI, ya que la reforma de Josías tuvo pleno éxito; la mención de Paras (Persia) en 27,10; 38,5 es imposible en esta época; los arameísmos sugieren también una fecha tardía, igual que las afinidades con la Ley de Santidad (H) y las otras obras sacerdotales (P). Estos y otros argumentos de Torrey han ido cayendo poco a poco, tras un estudio más minucioso. Paras, por ejemplo, se encuentra mencionado en documentos del 592 a. C. Por otra parte, Torrey parte del supuesto de que el ataque babilonio y la deportación del 586 carecieron de importancia; la arqueología ha demostrado su extrema gravedad.

[6] Winckel situaba la actividad de Ezequiel entre 539-515; Messel data estos oráculos hacia el 400 a. C. y la tarea del redactor en el 350 aproximadamente. Sobre estas y otras opiniones, cf. Robert-Feuillet, *Introducción a la Biblia*, I, 492s; O. Eissfeldt, *Introduction to the Old Testament*, 367-72; W. Zimmerli: BK XIII/1, 4-12.

[7] Por ejemplo, sólo entre los posteriores a 1950, Lods, Howie, Fohrer, Eichrodt, Rowley, Gelin, Wevers, Zimmerli, Testa, Lang, Seitz, etc.

básica de los capítulos 1-39, reelaborados más tarde en Babilonia (hacia el 573), donde se añadieron los capítulos 40-48 [8].

– Otros defienden la teoría de un doble lugar de actividad, aunque con matices muy diversos. Según Oesterley-Robinson, Ezequiel actuó en la capital judía desde el 602 al 598; luego fue deportado y continuó su actividad en el exilio. Van der Born también defiende un ministerio palestinense y otro babilonio, aunque pone la división entre ambos en el año 586. Según Matthews, el profeta, tras predicar en Palestina, siguió haciéndolo en un sitio difícil de identificar (Fenicia, norte de Israel o incluso Egipto).

– Mucho éxito tuvo la teoría del triple ministerio propuesta por Bertholet. Según este autor, Ezequiel recibió el año 593/2 una primera vocación en Jerusalén (2,3-3,9); allí predicó hasta el 586. Durante el asedio abandonó ostensiblemente la ciudad (12,1-20) y se estableció en una aldea de Judá. Más tarde marchó a Babilonia, donde el 585 recibió una segunda vocación (1,4-2,2) [9].

La teoría del triple lugar de actividad se presenta con matices distintos en O. R. Fischer. Según él, Ezequiel fue deportado en el 598. Tras ser llamado por Dios el 593, volvió a Jerusalén y permaneció allí hasta la caída de la capital, volviendo luego a Babilonia.

Sin embargo, la opinión predominante sigue siendo la más concorde con los datos del libro. Ezequiel, desterrado con Jeconías el 597, fue llamado por Dios en el exilio, y en medio de los desterrados desarrolló toda su actividad profética. No hay datos de que volviese a Jerusalén. Como veremos más adelante, tiene pleno sentido el que Ezequiel se preocupe por la problemática de Judá y Jerusalén y hable de ella a los desterrados. Y no es extraño que conociese la situación religiosa y política, ya que los contactos con Palestina debieron de ser más frecuentes de lo que pensamos (cf. Jr 29; 51,59ss) [10].

2.3. *El profeta*

Pocos datos conocemos sobre la vida íntima de Ezequiel. Sabemos que era hijo de un sacerdote llamado Buzí. Probable-

[8] V. Herntrich, *Ezechielprobleme*, BZAW 61 (Berlín 1933). Esta opinión la siguen Harford, Berry, Brownlee, Hyatt.

[9] Esta opinión ha influido en autores como Auvray, Dumeste, Spiegel, Noth, Steinmann, Irwin, etc.

[10] La teoría de un único lugar de ministerio la defienden Fohrer, Eichrodt,

mente, él mismo fue sacerdote, como lo sugiere su lenguaje, su conocimiento de la legislación sacral y su interés por el templo. De todos modos, al ser desterrado lejos de Jerusalén, no pudo ejercer su ministerio.

No sabemos qué edad tenía cuando fue deportado. Según Flavio Josefo [11], era todavía un niño; en este caso debió de nacer entre el 610 y el 605. Pero no tenemos seguridad alguna. Otros autores (Orígenes, Efrén, Schedl, Testa) piensan que el año treinta de 1,1 se refiere a la edad del profeta; de ser cierto, habría nacido el 622, cuando se encontró en el templo el Libro de la Ley. Si damos crédito a los datos del libro, es seguro que fue deportado a Tel Abib, junto al río Quebar, probablemente cerca de Nipur. Sabemos también que estaba casado (no hay noticias de que tuviese hijos) y que enviudó poco antes de la caída de Jerusalén.

Frente a esta escasez de datos biográficos, extraña la abundancia de indicaciones sobre la personalidad del profeta. Tiene frecuentes visiones (1,1-3,15; 3,16a.22sss; 8-11; 37,1-14; 40-48), en las que actúa y participa. Más que ningún otro profeta, realiza acciones simbólicas y mímicas (batir palmas, bailotear). Es propenso al abatimiento, aunque otras veces se muestra casi insensible. Durante un período relativamente largo pierde el habla.

Todo esto ha llevado a considerar a Ezequiel una personalidad enfermiza. Klostermann [12] estima que los capítulos 3-24 son el diario de un enfermo, al que sigue su curación en 33-48. Según este autor, ya el relato de la vocación revela aspectos enfermizos (devorar el rollo); luego no puede hablar durante siete días; la visión de 3,22ss le indica que su lugar de actividad será el lecho de enfermo; durante 390 días (4,4) padece una hemiplejía de la parte derecha, a la que siguen 40 días de anestesia de la parte izquierda. Al cuadro clínico pertenece también el batir palmas (6,11; 21,9) y el bailoteo (6,11). La muerte de la esposa le hace perder el habla por completo. En resumen, según Klostermann se trata de una catalepsia. Años más tarde, Karl Jaspers diagnosticó a Ezequiel como una personalidad esquizofrénica [13].

Wevers, Howie, Albright, Cooke, Kittel, Lods, Eissfeldt, Ziegler, Rowley, Gelin, Testa, Zimmerli, etc.

[11] *Ant.*, X, 98.

[12] *Ezechiel. Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift*: ThStKr 50 (1877) 391-493.

[13] *Der Prophet Ezechiel. Eine pathographische Studie*, en *Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihre Grenzgebieten*, Fs. K. Schneider (1947) 77-85.

Los estudios de este tipo cometen dos errores fundamentales: el primero, interpretar ciertos datos al pie de la letra; el segundo, no contar con la existencia de añadidos posteriores al profeta, que no sirven para conocer su personalidad. Por ejemplo, 4,4-8 ha sufrido tales retoques y añadidos que no podemos basar en este pasaje una posible hemiplejía o anestesia. Sí parece cierto que Ezequiel tenía una sensibilidad especial, más fina y aguda que la de otros profetas [14].

2.4. *Actividad profética de Ezequiel*

No es fácil decidir si la actividad profética de Ezequiel debemos dividirla en dos o tres períodos. La mayoría de los comentaristas se inclina por señalar dos etapas: una de condenación y otra de salvación. Fohrer propone tres: condenación, salvación condicionada, salvación incondicional. En cualquier caso, hay algo en lo que todos coinciden: la caída de Jerusalén marca un rumbo nuevo en la predicación del profeta. De acuerdo con ello, dividiremos la exposición en dos partes: antes y después del 586.

a) Del destierro a la caída de Jerusalén (597-586)

Nada sabemos de la vida del profeta en los primeros años de esta época. Pero conviene recordar lo que ocurre en Babilonia. En el 596, Nabucodonosor debe luchar contra un rey desconocido, quizá el de Elam [15]; y un año después, desde diciembre del 595 hasta enero del 594, se enfrenta a una revuelta interna, debiendo matar «a muchos de su propio ejército» [16]. Al parecer, restableció pronto el orden, ya que ese mismo año fue personalmente a Siria para recibir el tributo de los reyes vasallos. De los años siguientes no sabemos nada.

Pero esto poco que sabemos es muy interesante para com-

[14] Sobre el tema, véase: E. E. Broome, *Ezekiel's Abnormal Personality*: JBL 65 (1946) 277-92; K. van Nuys, *Evaluating the Pathological in Prophetic Experience (Particularly in Ezekiel)*: JBR 21 (1953) 244-51; N. H. Cassen, *Ezekiel's Psychotic Personality: Reservations on the Use of the Couch for Biblical Personalities*, en *The Word in the World*, Fs. F. L. Moriarty (Cambridge 1973) 59-70.

[15] Cf. D. J. Wiseman, *Chronicles of the Chaldean Kings* (Londres 1956) 36.

[16] *O. c.*, 73, líneas 21-22.

prender la mentalidad de los desterrados. Las amenazas externas y las revueltas internas fomentan en ellos la esperanza de que el castigo enviado por Dios sea pasajero; piensan que el rey Jeconías será liberado pronto y que todos volverán a Palestina. Lo que menos pueden imaginar es la destrucción de Jerusalén y el aumento del número de deportados.

Ya el profeta Jeremías se había encargado de disipar estas ilusiones en una carta a los desterrados: «Construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed sus frutos. Tomad esposas y engendrad hijos e hijas... Buscad la prosperidad del país al que os he deportado y rogad por él, porque su prosperidad será la vuestra» (Jr 29,5-7). Pero el pueblo, alentado por los falsos profetas, se niega a admitirlo.

Entonces Dios, entre los desterrados, elige a uno de ellos para transmitir el mismo mensaje. La vocación de Ezequiel (1,1-3,15) tiene lugar el 593 [17]; el texto, cargado de adiciones posteriores, describe el encuentro del profeta con la gloria de Dios. A partir de entonces, Ezequiel deberá hablar a un pueblo rebelde y transmitirle un mensaje duro y desagradable. Pero no se concreta el contenido de esa misión. Sólo sabemos que permaneció luego siete días abatido en medio de sus paisanos (3,15) [18].

Los capítulos 4-7 nos revelan el contenido del mensaje. Aunque no podemos datarlos con seguridad, es probable que recojan la primera predicación del profeta. En 4-5 tenemos tres acciones simbólicas con su interpretación: el asedio (4,1-2), el hambre (4,9a.10-11), la muerte y deportación (5,1-2). Al final se da la clave: «se trata de Jerusalén» (5,5ss). Frente al optimismo y la esperanza de los deportados, Ezequiel anuncia la catástrofe. Pero no es sólo la capital la que se verá afectada; también los montes de Israel sufrirán las consecuencias (c.6). Recogiendo el famoso tema del «día del Señor», proclama a toda la tierra prometida la llegada del fin (c.7).

¿Por qué este mensaje de condenación? Si nos limitamos al posible texto original [19], los motivos no quedan muy claros. Se

[17] Sigo a Zimmerli, que la fecha exactamente el 31 de julio del 593. Schedl la data el 21 de julio del 592.

[18] Los versos 3,16-27 parecen añadidos al relato para completar la presentación de Ezequiel como profeta, que actúa como un centinela (3,16-21). El anuncio de la inmovilidad y la mudez pertenecen probablemente a una etapa posterior de su vida.

[19] Según Zimmerli, lo original en el c.6 serían los versos 2-5.7b.11-13a. En el c.7 es más difícil indicar el original; puede verse la reconstrucción de Zimmerli en BK XIII/1, 174.

habla en líneas generales de «rebelión contra las leyes y mandatos del Señor» (5,9), de ídolos (6,4), de insolencia y maldad (7,10s). Los capítulos 8-11 concretan algo más las causas del castigo.

Este bloque está fechado un año después de la vocación, el 592 (cf. 8,1). De nuevo la mano del Señor viene sobre el profeta, y tiene una visión. El espíritu lo traslada en éxtasis a Jerusalén, y un personaje misterioso le hace conocer los distintos pecados que se cometen en la capital: la idolatría adquiere las formas más diversas (c.8), mientras las injusticias y crímenes inundan el país (9,9).

Pero a Ezequiel no le preocupa sólo el estado actual del pueblo. Influido por Oseas y Jeremías, toda la historia pasada surge ante sus ojos llena de pecado. Así lo demuestra el episodio del c.20, fechado un año más tarde (591). Los ancianos acuden a consultarle, probablemente sobre la duración del exilio. La reacción inmediata de Dios es no dejarse consultar (20,3), y al final mantendrá esta postura (20,31). Pero lo interesante es advertir que en este caso no denuncia el profeta pecados presentes, sino «las abominaciones de sus padres» (v.4). En cuatro etapas, que abarcan desde Egipto hasta la tierra prometida, quedan contrapuestos los beneficios de Dios (liberación, ley, sábado, tierra) y la rebeldía continua de los israelitas. Toda la historia de Israel es una historia de pecado, que provoca el castigo inevitable. En este contexto hay que considerar otros dos capítulos de los más famosos del libro (16 y 23); también en ellos se echa la vista atrás, se arranca de los orígenes y se denuncia el olvido continuo de Dios, que ha dado paso a la prostitución con egipcios, asirios y babilonios. Se alude con esto a las alianzas entabladas por Israel y Judá con las grandes potencias de la época; tales pactos suponen una desconfianza en Dios, una búsqueda de seguridad en lo terreno, ofender al esposo y entregarse a los amantes [20].

Poco a poco, Ezequiel va desarrollando su mensaje. A veces mediante acciones simbólicas y pantomimas; otras con parábolas e imágenes; otras con exposiciones más teóricas y cansinas. Pero todo gira en torno al mismo tema: el castigo de Judá y de Jerusalén, justificado con un espectro cada vez más amplio de acusaciones: sincretismo, injusticias, alianzas con extranjeros.

Pero también los contemporáneos del profeta tienen algo

[20] Véase una exposición del tema en J. L. Sicre, *Los dioses olvidados*, 72-80.

que decir. El libro transmite a menudo sus intervenciones. Todas pretenden lo mismo: escapar a la palabra de Dios, anularla. Ellos no desean devorar el volumen lleno de elegías, lamentos y ayes. Lo rechazan con medios muy distintos.

Un primer modo de anular la palabra de Dios es *la burla*: «pasan días y días y no se cumple la visión» (12,22); «las visiones de éste van para largo, a largo plazo profetiza» (12,27).

El segundo es *la mentira*, pecado de falsos profetas (13,1-16) y profetisas (13,17-23), que anuncian paz cuando no hay paz (13,10) y apoyan al malvado para que no se convierta (13,22). A la palabra profética oponen ellos sus propias fantasías, sus oráculos falsos. El c.13, fundamental para este tema, no concreta más; la controversia contemporánea entre Jeremías y Ananías (Jr 28) ilumina mucho la situación.

El tercero es *la nostalgia*, el apego a tradiciones y realidades sagradas, que impide aceptar la palabra presente de Dios. En este sentido parece orientarse 14,1-8. Algunos ancianos de Israel recuerdan sus ídolos e imaginan algo que les hace caer en pecado (14,3). Estos ídolos no pueden ser dioses cananeos ni babilonios; tal interpretación iría contra el texto, que presenta a los ancianos como afectos al profeta y deseosos de conocer la voluntad de Dios. En este caso, los ídolos sólo pueden ser Jerusalén, el templo, la tierra prometida. Y «les hacen caer en pecado» porque les impiden aceptar la voluntad de Dios.

Un cuarto medio de anular la palabra divina es *la intercesión*. Ezequiel anuncia la caída de Jerusalén. ¿No bastarán diez personas honradas para salvarla? ¿Es más grave la situación que en el caso de Sodoma (Gn 18)? Efectivamente. Aunque se encontrasen en Jerusalén Noé, Daniel y Job, «juro que no salvarán a sus hijos ni a sus hijas; ellos solos se salvarán y el país quedará devastado» (cf. 14,12-21).

Así, paso a paso, Ezequiel mantiene su mensaje de castigo y tira por tierra las objeciones de sus contemporáneos. Nada puede salvar a Jerusalén.

No sabemos con exactitud qué otras intervenciones del profeta podemos datar entre los años 591 y 589. Por lo demás, no importa demasiado la datación precisa. Durante el 588, cuando se produce la rebelión, Ezequiel interviene. En la alegoría del águila y el cedro (17,1-10) denuncia la política errónea de Sedecías, que le hace inclinarse hacia Egipto. La acción simbólica de las dos rutas (21,23-32) proclama la decisión de Nabucodonosor de asediar Jerusalén. Y la parábola de la olla, propuesta el mismo día en que comienza el ataque (24,1-5.9-10a), anuncia el fin de la ciudad sanguinaria. El tema de las injusticias parece adquirir su máximo desarrollo en estos momentos finales (22,1-16.17-22).

En el año 587, de enero a junio, pronuncia Ezequiel tres oráculos contra Egipto (29,1-6a; 30,20-26; 31,1-8) [21]. El primero y el tercero resaltan el orgullo de esta potencia; el segundo habla de su derrota. Ezequiel, enemigo como Jeremías de la rebelión, condena a Egipto por haberla fomentado y apoyado. Este tema sólo aparece explícitamente en 29,6b-7, subrayando además la traición. Pero parece el único motivo de que Ezequiel pronunciase estos oráculos durante el asedio de Jerusalén.

El profeta cierra este período de actividad con la acción simbólica más trágica (24,15-24): repentinamente va a morir su esposa; pero no puede llorar ni hacer duelo, deberá afligirse en silencio. Igual que los israelitas cuando pierdan el santuario. Por último, el día de la caída de Jerusalén (19 de julio del 586), Ezequiel quedará mudo e inmóvil (3,25-26) hasta que un fugitivo le comunique la noticia (24,26-27). Esto ocurrirá el 5 de enero del 585; entonces recobra el habla (33,21-22).

La primera época de actividad comienza y termina, pues, con una etapa de silencio. Al principio, como muestra de abatimiento por la misión que debe realizar; al final, porque la dureza de sus contemporáneos hace inútil la acusación. Asombra la diversidad de medios empleados por Ezequiel para comunicar su mensaje: acciones simbólicas, pantomimas, alegorías, parábolas, enigmas. ¿Qué pretendía con todo ello? Según muchos comentaristas, anunciar la caída inevitable de Jerusalén, eliminar entre los deportados las falsas esperanzas. Bernhard Lang ha propuesto otra interpretación más política: Ezequiel intenta que Sedecías no se rebele contra Nabucodonosor [22]. A distancia, desde Babilonia, cumple la misma tarea que Jeremías en Jerusalén. Es difícil decidirse en una u otra línea. Lo cierto es que la predicación de esta primera época demostrará que Dios actuó justamente con Jerusalén (14,23).

b) Después de la caída de Jerusalén (585-?)

Como hemos indicado, el 5 de enero del 585, al recibir la noticia de la destrucción de Jerusalén, Ezequiel recobra el habla

[21] Según Zimmerli, en el c.29, la fecha del v.1 se refiere a 1-6a solamente. Lo otro se añadió más tarde, en distintas etapas.

[22] Cf. B. Lang, *Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel*, SBB (Stuttgart 1978).

(33,21-22). Comienza una etapa totalmente nueva. Pero debemos reconocer, con Fohrer, que los textos posteriores a esta fecha presentan matices muy distintos: unos hablan de salvación incondicionada, otros la condicionan. Es posible que se produjese en el profeta cierta evolución. Lo que no admite duda es su reacción frente a los pueblos que colaboraron en la destrucción de Jerusalén: diversos oráculos del c.25 condenan la actitud de Amón, Moab, Edom y los filisteos; a éstos podríamos añadir el de Tiro en 26,1-6, aunque su datación no es segura, y los de Egipto en el c.32, fechados también a comienzos del 585.

Es más importante fijarse en lo que Ezequiel debe comunicar a los desterrados. Lo que ellos piensan lo sabemos a través de un refrán muy repetido por entonces: «Los padres comieron agraces y los hijos tuvieron dentera» (18,2). Es una justificación del pasado; al mismo tiempo, una protesta de inocencia y un reproche velado a Dios. ¿Es justo lo que ha ocurrido? ¿Hay derecho a que paguen justos por pecadores? Ezequiel no se deja engañar. Para él es claro que todos, padres e hijos, comieron agraces, que todos se volvieron escoria (22,18-22). No obstante, como principio válido con respecto al futuro, anuncia que en adelante Dios juzgará a cada uno según su conducta. Esta superación de la mentalidad colectiva, dando paso a la responsabilidad individual, es uno de los grandes progresos en la historia teológica de Israel (c.18 y 33,12-20).

Al mismo tiempo, una vez ocurrida la catástrofe, Ezequiel denuncia con mayor claridad a los responsables de la misma. En 22,23-31 aparecen cinco grupos principales (príncipes, sacerdotes, nobles, profetas, terratenientes) que acumulaban crímenes en Jerusalén. El c.34 responsabiliza de las injusticias a los pastores (reyes) y a los poderosos. Pero precisamente este capítulo nos abre el camino para una visión nueva. Después de acusar a los responsables del rebaño y a los miembros más fuertes, Dios anuncia que él mismo apacentará a sus ovejas, las buscará siguiendo su rastro (34,11-16).

Y esto dará paso a un mundo nuevo. El c.36 habla de la renovación de la naturaleza. Los mismos montes sobre los que se abatió la espada y la destrucción (c.6) escuchan ahora una palabra de consuelo: «Vosotros, montes de Israel, echaréis fronda y daréis fruto..., os labrarán y os sembrarán». Todo el territorio recupera su antigua vida: «Serán repobladas las ciudades y las ruinas reconstruidas, acrecentaré vuestra población y vuestro ganado y haré que os habiten como antaño». Pero el aspecto más importante es el cambio interior del hombre: «Derramaré sobre vosotros un agua pura que os purificará... Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne» (36,25-28).

Sin embargo, el pueblo no se halla en situación de escuchar tales promesas. Sólo piensa: «Nuestros huesos están calcinados, nuestra esperanza se ha desvanecido» (37,11). Pero este pueblo que se considera muerto, sin futuro, escucha un conjuro que lo devuelve a la vida (37,1-14). En esta nueva existencia quedarán superadas las antiguas tensiones regionalistas; como indica la acción simbólica de las dos varas (37,15-24a), «no volverán a ser dos naciones ni a desmembrarse en dos monarquías». Pero hay algo más importante: Dios entablará entonces una nueva alianza y habitará permanentemente con su pueblo (37,26-27).

Con esto llegamos al punto culminante. El castigo más duro que Dios podía infligir a Israel era la destrucción del templo y la desaparición de su Gloria. Así lo decía la visión de 8-11. Pero ahora, cuando todo ha cambiado, se construirá un nuevo templo (cc.40-42), al que volverá la Gloria del Señor (43,1-5).

El paso de la condena a la salvación se encuentra en todos los libros proféticos. Pero en Ezequiel queda especialmente claro. A partir de ahora, la profecía tomará un matiz más consolador, como lo demuestran los ejemplos de Deuteroisaías y de los profetas postexílicos. Seguirán denunciando los pecados y amenazando con castigos. Pero, en líneas generales, la profecía emprende un rumbo nuevo a partir de la caída de Jerusalén.

3. Deuteroisaías (Is 40-55)

3.1. La persona

Deuteroisaías, profeta anónimo del exilio, considerado por muchos el mayor profeta y el mejor poeta de Israel, no nos ha dejado ni un solo dato sobre su vida. A pesar de ello, algunos autores se han empeñado en escribir su «biografía». Muchas cosas se han dicho de él y ninguna es totalmente segura. Según unos, nació en Babilonia y terminó allí su actividad profética; según otros, volvió a Jerusalén después del 538 y allí continuó su predicación, recogida actualmente en los c.56-66. Otros piensan que siempre vivió en Jerusalén (Seinecke) o en Judá (Mowinckel); algunos incluso han situado su actividad en Feni-

cia (Duhm, Causse) o en Egipto (Ewald, Bunsen, Marti, Hölscher). Se ha dicho que estuvo en la corte o en el campamento de Ciro [23], que fue el primer misionero, que murió martirizado, que padeció una enfermedad grave y repugnante.

Todo esto, que no pasa de ser mera conjetura, demuestra que no debe ser la «biografía» el principal punto de apoyo para entender la obra del profeta. Ni siquiera estamos seguros de su nombre, aunque algunos piensan que también se llamaba Isaías [24].

Si bien no existe unanimidad entre los comentaristas, la mayoría acepta que este profeta actuó entre los desterrados de Babilonia a finales del exilio. Basándonos en la mención de Ciro, podemos fechar el contenido de estos capítulos entre el año 533, cuando comienza sus campañas triunfales, y el 539, fecha de la rendición de Babilonia [25]. Antes de adentrarnos en el mensaje de este profeta, conviene conocer algo del momento histórico.

3.2. La época [26]

Los años centrales del siglo VI a. C. se caracterizan por la rápida decadencia del imperio neobabilónico y la aparición de una nueva potencia, Persia. Este cambio de circunstancias alcanza su punto culminante el año 539, cuando Ciro entra triunfalmente en Babilonia [27].

La actividad del Deuteroisaías se desarrolla en los años

[23] M. Haller, *Die Kyros-Lieder des Deuterojesaja*, en *Eucharisteion*, Fs. H. Gunkel, I: FRLANT 36 (1923) 261-77; cf. p. 277.

[24] La posibilidad ya la indicó Döderlein, pero sin decidirse claramente por ella. Entre los autores posteriores podemos citar a Cornill. Recientemente, a Y. D. Brach; cf. Y. T. Raday, *Identity of the Second Isaiah According to Y. D. Brach*: Beth Miqrá 52 (1972) 74-76.

[25] J. Begrich, *Studien zu Deuterojesaja*, BWANT 77 (Stuttgart 1938), piensa que la actividad del profeta comienza en el 553, y sitúa entre este año y el 547 los textos que reflejan una esperanza escatológica; los que hablan de un cambio provocado por la actuación de Ciro los fecha después del 547. A. Scheiber, *Der Zeitpunkt des Auftreten von Deuterojesaja*: ZAW 84 (1972) 242-43, se basa en 40,2 para colocar el comienzo de su actividad en 547.

[26] Un detenido estudio de estos años en S. Smith, *Isaiah. Ch. XL-LV* (Londres 1944) Part II: History of the years 556-539.

[27] De este acontecimiento tenemos dos versiones muy distintas: el «Cilindro de Ciro» lo presenta como una entrada triunfal, ya que los mismos babilonios desean su victoria (cf. el texto en M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente*, 544); en el extremo opuesto, Heródoto lo presenta como una auténtica batalla para conquistar la ciudad (*Historia*, I, 188-191).

anteriores a esta victoria. Y es fácil imaginar la actitud de los desterrados durante los acontecimientos. La deportación de 597 nunca fue asimilada por los judíos. Desde el primer momento esperaron la rápida vuelta a Palestina. Pero las ilusiones se quebraron el 586, cuando un nuevo grupo de compatriotas fue trasladado «junto a los canales de Babilonia». Unas palabras del libro de Jeremías expresan perfectamente los sentimientos de odio que fueron albergando en ellos (Jr 51,34-35). Y, junto al odio, los deseos de venganza, la nostalgia de la tierra prometida, las ansias de liberación. Estos sentimientos van también acompañados de una crisis de fe y de esperanza. Las palabras del pueblo: «mi suerte está oculta al Señor, mi Dios ignora mi causa» (Is 40,27), y las de Sión: «me ha abandonado el Señor, mi dueño me ha olvidado» (Is 49,14) reflejan la desilusión de muchos contemporáneos del profeta.

Y esto es especialmente grave porque los años que siguen van a plantear un serio problema teológico. Las noticias que llegan sobre las victorias de Ciro hacen esperar una pronta liberación. El profeta lo confirma. Pero, cuando tenga lugar, ¿a quién deberemos atribuirla: a Yahvé, dios de un pequeño grupo de exiliados, o a Marduk, dios del nuevo imperio? En esta densa problemática humana y religiosa se enmarca el mensaje del Deuteroisaías.

3.3. El mensaje

Los c.40-55 de Isaías son conocidos como «Libro de la consolación», debido a sus palabras iniciales, «consolad, consolad a mi pueblo, dice el Señor». Este título no es injusto, pues el tema del consuelo vuelve a resonar a lo largo de la obra (40,27-31; 41,8-16; 43,1-7; 44,1-2, etc.), mostrando el amor y la preocupación de Dios por su pueblo.

¿En qué consiste el consuelo? El libro responde en dos etapas. En la primera (c.40-48) nos dice que en la liberación de Babilonia y vuelta a la tierra prometida, una especie de segundo éxodo, semejante al primero, cuando el pueblo salió de Egipto. La segunda parte (c.49-55) nos habla de la reconstrucción y restauración de Jerusalén.

En la primera, la liberación está encomendada a Ciro (41,1-5; 45,1-8; 48,12-15). El nuevo éxodo se presenta con milagros semejantes al antiguo, aunque es más grandioso, ya que implica un cambio total de la naturaleza. Este tema del

éxodo se enuncia ya desde el principio (40,3-5) y los milagros se centran especialmente en la aparición de agua y de árboles en el desierto (41,17-20; 43,19-21; 48,21).

Este mensaje chocó con la falta de confianza del pueblo. ¿Es Yahvé realmente quien maneja los hilos de la historia, o los dioses paganos? ¿Hay que atribuirle a él la aparición prodigiosa e irresistible de Ciro? En esta primera parte, Deuteroisaías trata detenidamente el problema y polemiza contra los dioses e ídolos paganos, impotentes e ineficaces (40,12-26; 41,21-29; 44,5-20; 46,1-7).

En la segunda parte (c.49-55), al hablar de la reconstrucción y restauración de Sión, Jerusalén aparece como mujer y como ciudad. Como mujer, se queja de la falta de hijos; como ciudad, de sus ruinas (c.54). Ambas cosas serán superadas, gracias al sufrimiento del Siervo de Dios.

A partir de Duhm, se ha dicho con frecuencia que los cantos del Siervo (42,1-4[5-9]; 49,1-6; 50,4-9[10-11]; 52,13-53,12) no tienen relación con el contexto. Me parece un gran error [28]. Este personaje desempeña en la segunda parte un papel semejante al de Ciro en la primera. Ciro debe traer la salvación temporal, la liberación de Babilonia. El Siervo trae la salvación eterna, el consuelo perpetuo de Sión. Ciro basa su actividad en el poder de las armas; el Siervo -modelo de debilidad y de no violencia– sólo cuenta con el poder del sufrimiento. Ciro se gana la admiración y la gloria. El Siervo arrrastra el desprecio de todos. Pero el dolor y la muerte le dan la victoria definitiva, más duradera que la de Ciro [29].

Llegamos en estos cantos a una de las cumbres teológicas del Antiguo Testamento. Nunca se había hablado tan claramente

[28] Sobre la problemática de los Cantos del Siervo de Yahvé, cf. Alonso / Sicre, *Profetas*, I, 272-75. Una crítica radical a la teoría de Duhm se encuentra en T. N. D. Mettinger, *Die Ebed-Jahwe-Lieder. Ein fragwürdiges Axiom*: ASTI 11 (1977/78) 68-76 y en su obra posterior, *A Farewell to the Servant Songs. A Critical Examination of an Exegetical Axiom* (Lund 1983); Mettinger piensa que todos los cantos pueden ser aplicados al pueblo. P. Wilcox, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*: JSOT 42 (1988) 79-102, cree que en los c.40-48 el Siervo es el pueblo, y en 49-55 el profeta. Personalmente, creo que todos los cantos podrían aplicarse al pueblo, a pesar de las afirmaciones tan personalizadas que a veces encontramos. Por consiguiente, la lectura que ofrezco a continuación tiene mucho de hipotética.

[29] Este tema lo he expuesto detenidamente en J. L. Sicre, *La mediación de Ciro y la del Siervo de Dios en Deuteroisaías*: EstEcl 50 (1975) 179-210. Como indico en la nota anterior, no estoy ahora tan convencido de que sea la lectura más exacta.

hasta entonces del valor redentor del sufrimiento. Se admitían las dificultades y contrariedades de la vida, encontrando en ellas un sentido educativo, pedagógico, pretendido por Dios. Pero no se podía imaginar que el sufrimiento tuviese un valor redentor en sí mismo. Deuteroisaías proclama por vez primera que «si el grano de trigo cae en tierra y muere, produce mucho fruto». No tiene nada de extraño que la Iglesia primitiva concediese gran valor a estos poemas y viese anticipados en ellos la existencia y el destino de Jesús.

4. Profetas anónimos y redactores

La aportación profética de la época del exilio no se limita a estas dos grandes figuras. Una serie de profetas anónimos nos ha dejado también su obra. Entre la variada temática que les preocupa, destacaría los siguientes puntos:

a) El odio a los extranjeros [30]

La trágica experiencia de la caída de Jerusalén no fue sólo culpa de los babilonios. Otros pueblos vecinos los ayudaron en la campaña. Contra ellos se vuelca un odio feroz. Se advierte en Ezequiel, que condena la alegría de Amón y Moab al enterarse de la noticia (Ez 25,1-11) y la saña con que Edom y los filisteos participaron en la batalla (25,12-17). Es tema capital del brevísimo texto de Abdías, centrado en la condena de Edom. Pero otros muchos profetas anónimos volcaron su indignación contra Babilonia (cf. Jr 50-51) o reelaboraron antiguos oráculos para aplicarlos a ella (Is 14). También encontramos oráculos contra Moab (Jr 48,1-47) y Edom (Jr 49,7-22).

b) La denuncia de los ídolos

No se trata de la denuncia de la idolatría y los dioses paganos, cosa antigua, sino de la condena de sus estatuas, que adquiere ahora especial importancia. Textos famosos se encuentran en Deuteroisaías, que quizá no provengan del profeta (40,19-26; 41,6; 44,9-20; 46,1-7), pero que encuentran eco en otros casos (Jr 10,1-16) y se prolongarán en la «Carta de Jeremías» (Baruc 6) y las tradiciones griegas sobre Daniel (Dn 14).

[30] G. Fohrer, *Die Propheten des Alten Testaments, 4 Die Propheten um die Mitte des 6. Jahrhunderts* (Gütersloh 1975), ofrece una extensa lista de todos los textos anónimos que considera de esta época organizándolos por países: Babilonia, Egipto, Filistea, Edom, Moab, Amón, y otros pueblos.

c) El anuncio de salvación

Es el tema más importante, con múltiples ramificaciones. Basándose probablemente en la predicación de Ezequiel, resuenan abundantes promesas de liberación y vuelta a la patria [31], reconstrucción y fecundidad de Jerusalén [32], reunificación de los dos reinos, nuevo monarca ideal, esparcidas a lo largo de los más diversos libros proféticos. Un oráculo tan importante como Is 11,1-9, sobre el rey ideal que implanta la justicia y trae con ello la vuelta al paraíso es probable que proceda del exilio. Igual puede decirse de Miq 5,1-3, a propósito del nuevo jefe salido de Belén. Del anuncio de la «nueva alianza» (Jr 31,31-34), en caso de que no sea de Jeremías. De las promesas de salvación en Am 9,11-15.

En resumen, los profetas anónimos llevaron a cabo una labor mucho más creativa de lo que a veces se piensa. Un esfuerzo paralelo se centrará en la recolección y reinterpretación de las tradiciones proféticas anteriores, dotándolas a veces de un marco de esperanza que antes no tenían. Por ejemplo, el final de Amós (9,11-15), la profunda reelaboración de las tradiciones de Isaías, Miqueas (c.4-5) y Jeremías [33]. No quiero decir que toda esta labor se llevase a cabo en el exilio. Gran parte tuvo lugar también en los años siguientes, completando la tarea indicada con nuevas ideas.

[31] Is 14,1-4a.

[32] Sof 3,14-20; Jr 33,1-13.

[33] En Babilonia sitúa Nicholson la redacción de los llamados «textos B», narraciones bastante amplias que hablan de Jeremías en tercera persona; para él son fruto de una actividad pastoral y homilética (cf. E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, Oxford 1970). Wanke, que no admite la unidad de estilo y de teología de estos capítulos, piensa sin embargo que el núcleo primitivo fue reelaborado en favor de los desterrados en Babilonia (cf. G. Wanke, *Untersuchungen zur sogennanten Baruchschrift*, BZAW 122, Berlín 1971). También otros textos no narrativos proceden probablemente de esta época y este ambiente: la denuncia de los ídolos (10,1-16), el discurso sobre la santificación del sábado (17,19-27), la condena de los que se burlan de los profetas (23,34-40), los oráculos contra Moab (48,1-47) y Edom (49,7-22). Y las reelaboraciones de textos antiguos, entre las que sobresalen, por su importancia, las de los c. 30-31.

15
Los años de la restauración

A distancia de siglos, la época de la restauración judía resulta de las más interesantes y creativas. A los protagonistas también debieron resultarles especialmente apasionantes aquellos años de esperanzas e incertidumbres, fracasos y logros. Los judíos de comienzos del siglo VI a. C. fueron una generación maldecida por Dios y por los hombres, por profetas y reyes enemigos. Habían vivido durante año y medio el terrible asedio de Jerusalén, la caída de la ciudad en manos de los babilonios, la angustia de las filas de prisioneros, el temor a verse desterrados, la realidad del exilio.

Cincuenta años más tarde, todo esto formaba parte del pasado. La mayoría de los protagonistas habían muerto. Quedaban sus hijos, acunados con cantos de odio a Babilonia y versos esperanzados de vuelta a la patria. Una generación alentada por las promesas del Deuteroisaías, que sigue con pasión las noticias sobre el gran rey persa, Ciro, el libertador, y sale presurosa a su encuentro cuando entra triunfal en Babilonia.

Efectivamente, el año 539, Ciro conquista Babilonia. En el 538 promulga el edicto que permite la vuelta de los desterrados. Un grupo al mando de Sesbasar aprovechó la ocasión. Sin embargo, la situación que encontraron fue lamentable: ciudades en ruinas, campos abandonados o en manos de otras familias, murallas derruidas, el templo incendiado. No sabemos qué le ocurrió a este grupo de personas. La predicación de Ageo sugiere que entre ellas cundió el desánimo y se limitaron a preocuparse de las viviendas y los campos, olvidando la reconstrucción del templo y las ilusiones de independencia. Una vez más, los profetas, a contrapelo de la actitud del pueblo, le obligan a esperar la salvación.

Ageo, Zacarías y el grupo de profetas anónimos que conocemos como Tritoisaías (Is 56-66) se sitúan en las primeras décadas posteriores a la vuelta de Babilonia. El primero insiste en la reconstrucción del templo y fomenta la esperanza de un nuevo

rey davídico, al que identifica con Zorobabel, cerrando sus profecías con la victoria de Judá sobre sus enemigos. Zacarías se mueve en una temática parecida, aunque la desarrolla con cuadros e imágenes de suma originalidad, aprovechados posteriormente por la literatura apocalíptica. Los capítulos conocidos como «Tritoisaías» (Is 56-66) dan testimonio de los conflictos y esperanzas de la comunidad restaurada.

1. Ageo

Aunque el libro carece de título propiamente dicho (1,1 es la introducción al primer oráculo), la época del profeta queda perfectamente delimitada a lo largo de la obra. Su actividad se extiende desde el día primero del mes sexto del año segundo de Darío hasta el veinticuatro del mes noveno. En nuestro cómputo, estas fechas se interpretan habitualmente como desde el 27 de agosto al 18 de diciembre del 520. Bickerman, sin embargo, cree que se trata del año 521, lo cual resolvería algunos problemas [1]. Es posible, como piensan algunos autores, que la actividad de Ageo se extendiese a los períodos inmediatamente anterior y posterior a esas fechas.

Poco sabemos de Ageo. Algunos, basándose en 2,3, dan por supuesto que en el 521 / 520 era de edad evanzada. Pero no es seguro. Tampoco sabemos si nació en Palestina o si volvió de Babilonia con los desterrados. En cuanto a la sugerencia de que era sacerdote, parece descartada por la consulta que les hace en 2,10-14.

Recordemos algunos datos sobre su época [2]. El año 529, al morir el rey Ciro, le sucedió en el trono de Persia su hijo Cambises, tirano cruel, caprichoso y enfermo, que se ganó la antipatía del pueblo y de los dirigentes [3]. De este modo se

[1] Según él, el segundo año de Darío comenzó en Judea y Siria el 14, IV del 521; por tanto, el oráculo de 2,20ss habría sido pronunciado el 30 de diciembre del 521 (cf. E. Bickerman, *La seconde annèe de Darius*: RB 88 [1981] 23-28). Esta fecha iría mejor con su contenido. Si Darío restableció la paz en el imperio durante el año 520, no es lógico que el profeta espere a fines de ese mismo año una convulsión internacional. En cambio, encajaría muy bien a finales del 521, cuando la situación todavía es incierta. De todas formas, no debemos juzgar a los profetas con categorías muy lógicas.

[2] El documento más importante de la época es la inscripción de Behistun. Ver traducción en Heródoto, *Historia*, III-IV, 126s. La época de la restauración está detenidamente expuesta por H. G. Mitchell en el *International Critical Commentary* (1912) 15-24.

[3] La versión más detenida, incluso exagerada, de las locuras y crueldades de Cambises la encontramos en Heródoto, *Historia*, III, especialmente en los

produjo, en julio del 522, una rebelión capitaneada por el mago Gaumata, que se hizo pasar por Bardia, hermano menor de Cambises, asesinado poco antes por el rey [4]. Cambises murió, probablemente asesinado, y le sucedió Darío I. Fueron años turbulentos, pero el nuevo rey reprimió brutalmente las revueltas, hasta que el 520 restauró la paz en todo el imperio. En este ambiente de guerra internacional se comprende que Ageo espere una intervención de Dios que haga temblar a las naciones (2,7), destruya el poder de los reinos paganos (2,21s) y libere definitivamente a Judá.

La predicación de Ageo gira en torno a dos temas: el templo y la irrupción de la era escatológica. El primero es el más importante, ya que de su reconstrucción depende el que Dios intervenga en el mundo de manera definitiva. Ageo no siente gran preocupación por los problemas morales. Nos encontramos ante un discípulo de los discípulos de Ezequiel. Un hombre práctico, que no se limita a esbozar en el papel el templo futuro, glorioso, sino que actúa con realismo y procura comenzar la tarea. En este sentido merece profundo respeto. Ante las críticas tan frecuentes que ha sufrido este profeta, conviene recordar la defensa que de él hace von Rad: «El templo era el lugar en que Yahvé hablaba a Israel, donde le perdonaba sus pecados y en el que se hacía presente. La actitud que se adoptase ante el templo reflejaba la actitud que se adoptaba en favor o en contra de Yahvé. Pero la gente se desinteresaba bastante de este lugar; a causa de su miseria económica, iban retrasando la reconstrucción, 'pues no era tiempo todavía' de llevarla a cabo (Ag 1,2). Ageo da la vuelta a esta jerarquía de valores: Israel no será Israel si no busca ante todo el reino de Dios; lo demás, la bendición de Yahvé, le será concedido luego (1,2-11; 2,14-19). En el fondo, no está pidiendo ni diciendo nada distinto de Isaías cuando exigía la fe durante la guerra siro-efraimita» [5].

Hay otro tema, mucho menos desarrollado, pero de enorme

capítulos 14-16 (humillaciones infligidas al faraón Psaménito y represalias contra la momia de Amasis) y 27-37 (muerte de Apis, asesinato de su hermano Esmerdis y de una de sus hermanas, persecución de otros personajes y más sacrilegios). Aconsejo la lectura de estos capítulos en la traducción de Carlos Schrader (Gredos, Madrid 1979), provista de excelentes y abundantes notas, esenciales para leer a Heródoto con sentido crítico.

[4] Según Schrader, la teoría del mago Gaumata y la rebelión de los magos no se mantiene actualmente. Esta es la versión de Darío. Gaumata sería el mismo Bardiya, que no murió asesinado.

[5] *Teología del Antiguo Testamento*, II, 353.

importancia, que se expone en los versos finales dirigidos a Zorobabel, gobernador de Judá:

«Haré temblar cielo y tierra,
volcaré los tronos reales,
destruiré el poder de los reinos paganos,
volcaré carros y aurigas,
caballos y jinetes morirán a manos de sus camaradas.
Aquel día te tomaré, Zorobabel, hijo de Sealtiel,
siervo mío, oráculo del Señor,
te haré mi sello porque te he elegido,
oráculo del Señor de los ejércitos» (Ag 2,21-23).

Como si se tratase de un nuevo milagro del Mar de las Cañas, Dios destruye los carros y caballos de los enemigos, y esta liberación da paso a la restauración de la dinastía davídica en la persona de Zorobabel. Este dato también forma parte del realismo de la época. Después de tantos anuncios de un rey ideal, que establecerá la justicia y el derecho, traerá la paz paradisíaca, el profeta concreta estas esperanzas en un personaje de su momento histórico. Al mismo tiempo, aceptar a Zorobabel supone oponerse a lo profetizado por Jeremías contra Jeconías, abuelo de Zorobabel [6]. Las palabras de Jeremías ayudan a entender las de Ageo; porque éste no anuncia al pueblo un beneficio divino, se dirige al gobernador, insistiendo en que Dios vuelve a mirar con agrado a un descendiente de David: «te tomaré», «te haré mi sello», «te he elegido», «siervo mío». Lo importante no es lo que Zorobabel hará por el pueblo, sino lo que Dios hace por Zorobabel. Podemos decir que Ageo repite, con palabras muy distintas, el núcleo de la profecía de Natán: «Yo te construiré una Casa, tu casa y tu reino permanecerán por siempre en mi presencia». Dios es fiel a su antigua promesa [7].

2. Zacarías

Zacarías aparece mencionado en Esd 5,1 y 6,14, junto con Ageo, como uno de los principales artífices de la reconstrucción del templo. Las fechas de su libro coinciden con este dato. Su actividad comienza pocos días antes de que termine la de Ageo y se prolonga hasta el 4 del mes noveno del año cuarto de Darío, es decir, hasta el 7 de diciembre del 518 a. C., o del 519 en el cómputo de Bickerman (ver 7,1). Abarca, pues, unos dos años.

[6] «¡Por mi vida!, Jeconías, hijo de Joaquín, rey de Judá, aunque fueras el sello de mi mano derecha, te arrancaría y te entregaría en poder de tus mortales enemigos» (Jr 22,24).

[7] Sobre las ideas «mesiánicas» de Ageo volveremos en el capítulo 22.

Poco sabemos de este profeta. En 1,1.7 se nos dice que era hijo de Baraquías y nieto de Idó. Sin embargo, en Esd 5,1; 6,14 se afirma que era hijo de Idó. Y Neh 12,16 también habla de un hijo de Idó llamado Zacarías. Resulta difícil saber qué tradición es la exacta. Para algunos autores (Junker, Sellin-Fohrer, Nötscher), la designación «Zacarías hijo de Baraquías» es un error motivado por Is 8,2, donde se habla de un personaje del mismo nombre; el verdadero padre de Zacarías sería Idó. Otros, sin embargo, traducen *ben* en los dos textos de Esdras por «nieto» en vez de por «hijo», con lo cual resulta fácil poner de acuerdo todos los textos. En cualquier caso, la cuestión –al menos para nosotros– no es muy importante. Algo distinto es saber si debemos identificar al profeta Zacarías con el «Zacarías hijo de Idó» del que habla Neh 12,16. Muchos así lo hacen, y deducen de este dato el origen sacerdotal del profeta. Otros niegan que tal identificación sea válida.

Nada sabemos de su edad en el momento de la vocación. Quienes lo identifican con el joven que aparece en 2,8 afirman que era un muchacho. Pero no hay motivo para tal identificación; el texto sugiere más bien lo contrario. Según Rudolph, el profeta no vivía ya cuando se consagró el templo (febrero del 515). Pero tampoco nos atreveríamos a asegurarlo. Lo único probable es que su actividad profética terminase en diciembre del 518.

En cuanto a la época, vale lo dicho para Ageo. Dos grandes temas ocupan a los judíos de entonces: la reconstrucción del templo y la restauración escatológica. Si Ageo había concedido mayor importancia al primero, y sólo un breve apéndice al segundo, Zacarías hará lo contrario. Sin olvidar el tema del templo, su reconstrucción queda inserta en la perspectiva más amplia de la era escatológica que se avecina.

Como veremos, el contenido de su mensaje es importante. Pero lo que ha hecho más famoso a Zacarías es su espléndido desarrollo literario del género de las visiones [8]. Él no inventa el

[8] Sobre ellas, véanse especialmente las siguientes obras de conjunto, en orden cronológico: J. W. Rothstein, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, BWAT 8 (Leipzig 1910); H. G. May, *A Key to the Interpretation of Zechariah's Visions*: JBL 57 (1938) 173-84; L. G. Rignell, *Die Nachtgesichte des Sacharja* (Lund 1950); M. Bic, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, BSt 42 (Neukirchen 1964); A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie. Un programme de restauration pour la communauté juive après l'exil* (París 1969); K. Seybold, *Bilder zum Tempelbau. Die Visionen des Propheten Sacharja*, SBS 70 (Stuttgart 1974); Ch. Jeremias, *Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im AT und zu ihrem Bildmaterial*, FRLANT 117 (Gotinga 1977); G. Wallis, *Die Nachtgesichte des Propheten Sacharja. Zur Idee einer Form*: SVT XXIX (Leiden 1978) 377-91.

género. Lo hemos encontrado en tiempos antiguos, está presente en Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel. Pero ninguno de ellos le dio ese carácter surrealista y mágico que lo sitúa a las puertas de la apocalíptica [9].

Los ocho capítulos de Zacarías [10], con su cambio frecuente del estilo visionario al oracular, pueden producir una sensación de desconcierto. Sin embargo, el mensaje de este profeta resulta claro y fácil de resumir.

Ante todo, aunque esto no es lo más importante, se refirió a la reconstrucción del templo (1,16) y prometió a Zorobabel que terminaría la obra «no por la fuerza ni con riquezas, sino con la ayuda del espíritu de Dios» (4,6b-10a). Esta reconstrucción abre paso a una nueva era de prosperidad y salvación (8,9-13).

De hecho, lo que más interesa a Zacarías es ese nuevo mundo futuro, tema capital de las visiones. Muchos comentaristas piensan que su número original era siete, cosa bastante probable, ya que la estructura de 3,1-7 no corresponde a la de las otras [11]. Prescindiendo de ella, el contenido de las visiones es el siguiente:

1) Los caballos de colores: castigo de las naciones y bendición de Jerusalén (1,8-16).

2) Los cuatro cuernos y los cuatro herreros: castigo de los paganos (2,1-4).

3) El hombre del cordel: gloria de Jerusalén (2,5-9).

4) El candelabro de oro, las siete lámparas y los dos olivos: exaltación de Zorobabel y Josué, gobernador y sumo sacerdote respectivamente (4,1-6a.10b-14).

5) El rollo volando: castigo de los malvados (5,1-4).

[9] S. Amsler, *Zacharie et l'origine de l'apocalyptique*: SVT XXII (Leiden 1972) 227-31; R. North, *Prophecy to Apocalyptic via Zechariah*: SVT XXII (1972) 47-71; H. Gese, *Anfang und Ende der Apocalyptik dargestellt am Sacharjabuch*: ZTK 70 (1973) 20-49. A la idea de relacionar a Zacarías con la apocalíptica se ha opuesto decididamente P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Filadelfia 1975); este autor considera al profeta un típico representante del partido sacerdotal, enemigo de los verdaderos escritores apocalípticos, que serían los discípulos de Deuteroisaías. Si Zacarías empleó recursos literarios de estos escritores, lo hizo para congraciarse al público y dar un respaldo profético al proyecto sacerdotal.

[10] Sobre la separación entre «Protozacarías» (Zac 1-8) y el resto del libro (Zac 9-14), véase lo dicho en el capítulo 8 y Alonso / Sicre, *Profetas*, II, 1141 y 1176s.

[11] Una detallada exposición de las diferencias entre la visión contenida en 3,1-7 y las restantes puede verse en la obra de Ch. Jeremias, *Die Nachtgesichte*, 201s.

6) La mujer en el recipiente: la maldad habita en Babilonia, donde es bien acogida (5,5-11).

7) Los cuatro carros: castigo del norte (6,1-8).

Las dos primeras y las dos últimas tienen por objeto los países extranjeros que maltrataron a Judá. Las tres centrales se preocupan de la restauración judía. Y todo confluye en la visión cuarta, que habla de los dos grandes dirigentes, político y religioso, del nuevo pueblo de Dios. Todas las ilusiones alentadas por los judíos que marcharon desde el destierro se encuentran aquí plasmadas: Dios se vuelve benigno a su pueblo, castiga a sus adversarios, llena de gloria a Jerusalén, suprime a los malhechores y le concede unos gobernantes dignos de la nueva situación.

Por consiguiente, el mensaje de Zacarías se inspira en el de Ezequiel y desarrolla más plenamente el de Ageo. Pero Zacarías no se preocupa sólo del futuro. Para él cuenta mucho el presente. Y la tarea de su momento histórico no consiste sólo en poner piedra sobre piedra. Hay algo más importante: convertirse (1,1-6). En esta conversión ocupa un puesto capital el aspecto ético (7,9-10; 8,16-17). El culto por sí solo no basta (7,4-7) [12].

Teniendo en cuenta estos detalles, advertimos que Zacarías es encrucijada de distintas líneas proféticas. A veces nos recuerda la predicación de Amós, Isaías o Miqueas (a los que alude sin mencionarlos expresamente), con su marcado acento social. Otras veces creemos encontrarnos ante un excelente discípulo de Ezequiel, con su ideal de restauración política y cultual. En otros casos nos sentimos a las puertas de la apocalíptica. Esta intersección de caminos es lo que hace más interesante la persona y el mensaje del profeta. Su apertura a todas las corrientes, su capacidad de unificarlas y sintetizarlas sin simplismos, lo convierten en un modelo para no interpretar de forma unilateral la tradición profética [13].

3. Tritoisaías (Is 56-66)

Los capítulos 56-66 del libro de Isaías son atribuidos por la mayor parte de los comentaristas actuales a diversos autores muy vinculados espiritualmente a Deuteroisaías, que proclama-

[12] Sobre el mensaje social de Zacarías, cf. *«Con los pobres de la tierra»*, 423-32.

[13] Una exposición detallada del libro y de sus problemas, en Alonso / Sicre, *Profetas*, II, 1141-6.

ron su mensaje en los últimos decenios del siglo VI y primeros del V [14]. Por consiguiente, no podemos hacer la menor referencia «biográfica» en este caso. También resulta aventurada la interpretación «sociológica», dadas las profundas diferencias entre las diversas teorías [15]. Sin embargo, sería injusto no hablar más detenidamente de estos capítulos en una historia de la profecía.

Para abrirnos paso en el laberinto de estos oráculos, conviene recordar dos textos. El primero, que abre la sección con carácter programático, afirma: «Guardad el derecho, practicad la justicia, que mi salvación está para llegar y se va a revelar mi victoria» (56,1). El segundo, recogido por Jesús en la sinagoga de Nazaret, equivale a la vocación y misión del profeta: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado para dar la buena noticia a los que sufren, para vendar los corazones desgarrados, para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad» (61,1-3).

En ambas ocasiones se habla de un consuelo futuro, de una salvación y victoria de Dios, que repercutirá en el bienestar de todo el pueblo. Pero este mensaje queda condicionado desde el comienzo a la observancia del derecho y la práctica de la justicia. El futuro mejor no es una promesa incondicionada, sino una promesa que hay que conquistar.

Deuteroisaías había anunciado la salvación y restauración del pueblo. Pasaron los años. Sólo se había cumplido la vuelta de Babilonia, y de forma mucho más modesta que la imaginada por el profeta. ¿Cómo se explica esto? ¿Es Dios impotente? ¿Se ha olvidado de su pueblo? La respuesta de Isaías III no deja

[14] La historia de la investigación ha pasado por diversas etapas: a) algunos autores atribuían estos capítulos a Deuteroisaías, cuando volvió a Jerusalén con los desterrados (König, Glahn, Penna, Maass, etc.); b) otros los atribuyen a un discípulo de Deuteroisaías, que adapta a las nuevas circunstancias la predicación de su maestro (Elliger, Meinhold, Sellin, Bonnard); c)según Duhm, proceden de un profeta del siglo V; d) proceden de distintos autores (Cheyne, Kosters, Budde, Volz, Kittel, Weiser, Eissfeldt, Fohrer, etc). Para una exposición más detallada, cf. Alonso / Sicre, *Profetas*, I, 341s.

[15] Cf. Alonso / Sicre, *Profetas*, I, 344, donde expongo las opiniones de K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jes 56-66)*, AnB 47 (Roma 1971); P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe. Son disciple et leur éditeurs. Isaïe 40-66* (París 1972); P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Filadelfia 1975). La obra posterior de E. Achtermeier, *The Community and Message of Isaiah 56-66* (Minneápolis 1982), acepta fundamentalmente la teoría de Hanson, aunque introduce algunas modificaciones. Aunque la diversidad de opiniones me anime a no enfocar estos capítulos desde un punto de vista «sociológico», los estudios anteriores resultan interesantes y útiles.

lugar a dudas: «Mira, la mano del Señor no es tan corta que no pueda salvar, ni es tan duro de oído que no pueda oír. Son vuestras culpas las que crean separación entre vosotros y vuestro Dios. Son vuestros pecados los que tapan su rostro para que no os oiga» (59,1-2).

Esta frase refuerza lo dicho anteriormente. Dios quiere escuchar a su pueblo, salvarlo de la situación en que se encuentra. Pero el hombre debe colaborar, cambiando de actitud y de conducta.

Estas ideas tan sencillas ayudan a entender el mensaje de Is 56-66. Pero, como indicábamos antes, estos capítulos no proceden probablemente del mismo autor. El núcleo básico se encuentra en los capítulos 60-62, que contienen un mensaje salvífico bastante relacionado con el de Deuteroisaías. Otros textos van en la misma línea (57,14-19; 65,16b-25; 66,1-16). Es posible que procedan de los años 537-521, como piensa Westermann.

A este núcleo fundamental se fueron añadiendo otros textos en años posteriores. De acuerdo con su contenido, podemos agruparlos de la siguiente forma:

– Un magnífico oráculo sobre el verdadero ayuno (58,1-12) [16].

– Dos lamentaciones (c.59 y 63-64), que enmarcan el núcleo básico de los c.60-62.

– Textos que reflejan una separación entre piadosos y malvados, con suerte distinta para cada grupo (57,1-13.20-21; 65,1-16a; 66,1-4.5.17).

– Textos que reflejan una actitud más agresiva con los pueblos extranjeros, anunciándoles el castigo (60,12; 63,1-6; 66,6.15-16).

– Textos que reflejan la inquietud misionera de la comunidad, uniendo la apertura a los paganos con la observancia del sábado (56,2-8; 66,18-21).

4. Nota final

Hemos visto que el mensaje de estos profetas y grupos es muy distinto. Sin embargo, encontramos en ellos algo común que marcará profundamente a la profecía posterior, abriendo paso a la mentalidad apocalíptica. Destacaría los siguientes temas:

[16] Lo analizo detenidamente en *«Con los pobres de la tierra»*, 411-8.

1. La victoria sobre los enemigos. Es idea frecuente en los antiguos oráculos contra los países extranjeros. Pero ahora adquiere un matiz grandioso y universal. No se trata de que los palacios de Benadad queden incendiados, como decía Amós. Ni de que Tiro o Babilonia desaparezcan de la escena. Se trata de una conflagración mundial. El texto de Ageo citado más arriba lo demuestra. Igual ocurre en las visiones de Zacarías. O en este otro texto de Is 66,15-16: «Porque el Señor llegará con fuego y sus carros con torbellino, para desfogar con ardor su ira y su indignación con llamas. Porque el Señor va a juzgar con su fuego y con su espada a todo mortal: serán muchas las víctimas del Señor».

Hay en este texto reminiscencias de Isaías, de Habacuc 3, de Deuteroisaías. No supone una novedad absoluta. Pero sí tenemos la impresión de encontrarnos ante un mundo nuevo, a lo que contribuye el que en todos estos casos se trate de enemigos innominados, a pesar de ser muy bien conocidos (Persia).

Por otra parte, la antigua idea de que los enemigos se encuentran también dentro del pueblo de Dios y sufrirán el mismo castigo adquiere cada vez más relieve.

2. Lo anterior queda vinculado a la idea de un juicio terrible, que aniquilará a reinos paganos e israelitas idólatras y malvados. Las palabras finales del libro de Isaías, que tanto influjo han ejercido en generaciones posteriores, sirven de muestra: «Y al salir verán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí: su gusano no muere, su fuego no se apaga, y serán el horror de todos los vivientes» (Is 66,24).

3. Pero el juicio de paganos y malvados tiene la contrapartida de salvación para los justos, en un mundo nuevo, perfectamente descrito por Zacarías en sus visiones, pero cuyo anuncio encuentra su formulación clásica en Is 65,17-25:

«Mirad, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva:
de lo pasado no habrá recuerdo ni vendrá pensamiento,
sino que habrá gozo y alegría perpetua por lo que voy a crear;
mirad, voy a transformar a Jerusalén en alegría
y a su población en gozo (...)
y ya no se oirán en ella gemidos ni llantos;
ya no habrá allí niños malogrados
ni adultos que no colmen sus años,
pues será joven el que muera a los cien años,
y el que no los alcance se tendrá por maldito.
Construirán casas y las habitarán,
plantarán viñas y comerán de sus frutos (...).
Antes que me llamen, yo les responderé,
aún estarán hablando y los habré escuchado.

El lobo y el cordero pastarán juntos,
el león con el buey comerá paja.
No harán daño ni estrago en todo mi Monte Santo
–dice el Señor–».

Estamos a las puertas de la apocalíptica, con su neta distinción entre el mundo presente y el mundo futuro, un mundo de condenados y otro de salvados.

4. Pero el texto anterior hace caer en la cuenta de otro detalle importante de la época. Muchas de sus frases son relectura de profecías antiguas. La idea de no recordar el pasado ante la novedad que Dios crea se inspira en Deuteroisaías, igual que la bendición de Jerusalén. En cambio, la promesa de habitar las casas que construyan y comer los frutos de las viñas que planten es el reverso de la maldición contenida en Am 5,11. Las imágenes finales de paz paradisíaca se inspiran literalmente en Is 11,5-9.

Esto quiere decir que la profecía de la restauración y la de los siglos posteriores tendrá siempre en cuenta a los primeros grandes profetas. Recoge sus palabras, las medita, les encuentra un sentido nuevo, actualizándolas para el presente y el futuro.

16
La marcha hacia el silencio

En la etapa final de la profecía israelita podemos incluir un libro de muy difícil datación, el de Joel, con su famosa plaga de langostas –que preludia la venida del «día del Señor»– y el anuncio de la efusión del Espíritu. También el de Jonás y una serie importante de colecciones anónimas. Y, aunque no volveremos sobre el tema, a esta etapa final debemos en muchos casos –si no en todos– la redacción definitiva de los libros proféticos. Sólo por eso merece todo nuestro respeto.

1. Joel

El título del libro lo atribuye a Joel ben Fatuel. Pero nada nos dice sobre su persona ni sobre la época en la que actuó. Leyendo la obra sólo podemos deducir con claridad que era judío, predicó en Jerusalén y poseía un conocimiento bastante profundo de la vida campesina, como lo demuestra su descripción de la plaga de langostas. En una época eminentemente agrícola, este simple dato no basta para considerarlo un campesino, al estilo de Miqueas. Más aún: sus grandes cualidades poéticas, su conocimiento de los profetas que lo precedieron, nos impulsan a situarlo en un ambiente bastante elevado culturalmente. Dado su interés por el templo y el clero, muchos lo consideran un profeta cultual, en la misma línea de Habacuc o Nahún.

Su actividad ha sido fechada en las épocas más distintas, desde el siglo IX hasta el III. Aunque la tendencia predominante lo sitúa en la época postexílica, otros siguen admitiendo como posible los últimos años de la monarquía (finales del siglo VII comienzos del VI) [1]. Por eso ofrezco dos claves de lectura.

[1] Cf. Alonso / Sicre, *Profetas*, II, 924s. Los redactores del libro de los Doce profetas menores pensaban probablemente que era contemporáneo de Oseas y Amós (siglo VIII), y por eso situaron su mensaje entre el de ellos. Pero el hecho de que no diesen indicación temporal alguna en el título sugiere que no estaban muy seguros.

En la hipótesis de que Joel actuase a finales del reino, debemos leer el libro recordando la predicación de Sofonías sobre el «día del Señor» (Sof 1,2-2,3) y el mensaje de Jeremías a propósito de la sequía (Jr 14,1-15,9). Sobre todo el segundo texto es muy interesante. Jeremías parte también de una catástrofe agrícola, que el pueblo intenta superar con actos de culto y la intercesión del profeta. Pero Dios se niega a perdonar. Más aún, la sequía se convierte en signo de plagas todavía mayores: muerte, espada, hambre y destierro. Para Sofonías, el día del Señor se manifiesta también como un momento de ira y cólera, de juicio y destrucción. Pero cabe una escapatoria: buscar al Señor, buscar la justicia, buscar la humildad (Sof 2,3).

Joel comparte la idea de que el día del Señor es terrible. En comparación con él, la plaga de langosta y la sequía son males pequeños. Pero está convencido de que «el Señor es compasivo y clemente, paciente y misericordioso, y se arrepiente de las amenazas» (2,13). Para él, la catástrofe presente no es signo de un castigo aún mayor. Anticipa una era de bendición y salvación para el pueblo. Según Rudolph, el mensaje de Joel resonaría en los oídos de sus contemporáneos en clara oposición al de Sofonías y Jeremías. Incluso afirma que Jeremías pudo aplicar a Joel estas duras palabras: «Mentiras profetizan los profetas en mi nombre, no los envié, no los mandé, no les hablé; visiones engañosas, oráculos vanos, fantasías de su mente es lo que profetizan» (Jr 14,14). Sin embargo, la postura de Rudolph parece injusta. Joel no anuncia la salvación incondicionada. Exige la conversión interior, profunda («rasgaos los corazones, y no los vestidos»), y todo lo somete, igual que Amós, a un «quizá» (2,14). Con esto no queremos inventar un acuerdo pleno entre Joel, Jeremías y Sofonías. En caso de que hubieran sido contemporáneos, los desacuerdos habrían sido probablemente numerosos: Joel concede al culto una capacidad de solucionar los problemas que Jeremías siempre le negó. Por otra parte, tanto Sofonías como Jeremías aman lo concreto, no se quedan en fórmulas etéreas («convertíos al Señor, vuestro Dios»), sino que indican las consecuencias prácticas de esta actitud. Pero esto no hace que la oposición entre los profetas sea radical.

De todos modos, me inclino por la segunda hipótesis: Joel actúa durante el siglo V, y en este momento su predicación adquiere un matiz muy diverso. La gran catástrofe, la caída de Jerusalén, la desaparición de la monarquía, el destierro, pertenecen ya al pasado. La profecía, a partir de Ezequiel y Deuteroisaías, ha adquirido un tono más optimista y consolador. Espera el gran cambio definitivo, la irrupción de ese mundo maravilloso anunciado por Ezequiel, Ageo, Zacarías. Han pasado los años sin que las esperanzas se cumplieran, sin que el pueblo recobrara la libertad ni los enemigos fueran castigados, sin que se produjera la efusión del espíritu anunciada por Ezequiel, sin que un manantial, desde el templo, engrosara el torrente de las Acacias. Joel, partiendo precisamente de una calamidad, previendo incluso una catástrofe mayor, mantiene la esperanza de que la palabra profética de sus predecesores no caerá en el vacío [2]. Espera su cumplimiento y lo anuncia. Desde esta perspectiva histórica, Joel no aparece como un profeta ramplón, mucho menos como un falso profeta. Surge ante sus contemporáneos como un hombre de profunda fe y honda esperanza. Al mismo tiempo, no se limita a consolar. Sacude las conciencias, obliga a dar el salto del presente al futuro, de las necesidades primarias a la tarea definitiva, de la angustia por la comida y la bebida a la colaboración en el gran proyecto de Dios (4,9-10) [3].

Por otra parte, en Joel encontramos formulaciones que serán de gran influjo en la apocalíptica posterior, sobre todo las imágenes sobre el juicio final:

> «Haré prodigios en cielo y tierra:
> sangre, fuego, humareda;
> el sol aparecerá oscuro, la luna ensangrentada,
> antes de llegar el día del Señor, grande y terrible» (3,3-4).
>
> «Reuniré a todas las naciones
> y las haré bajar al valle de Josafat (...)
> sol y luna se oscurecen, los astros recogen su resplandor»
> (4,2.15).

2. Jonás

La «biografía» de Jonás es, casi seguro, la mejor conocida por los cristianos. Quizá no sepan nada de la vida de Isaías o Jeremías. Pero todos han oído hablar de que a Jonás se lo tragó una ballena. Si les preguntan por qué se lo tragó, quizá recuer-

[2] La relectura de oráculos antiguos se advierte también en este caso, a veces cambiando profundamente su sentido, como en 4,10 con respecto a Is 2,2-4.

[3] Para más datos sobre el libro y sus problemas, cf. Alonso / Sicre, *Profetas*, II, 923-9, y el reciente punto de vista de van der Meer que expongo en el capítulo 8.

den algo de una tormenta. Los mejor informados dirán que tenía que ir a Nínive (no se nos ocurra preguntar dónde estaba Nínive ni qué significaba). Aquí se acaban sus conocimientos de la vida de Jonás.

Es una lástima que la biografía más conocida sea toda inventada. Jonás no es un personaje histórico [4], sino de ficción, como ya sugería san Gregorio Nacianceno en el siglo IV. Pero el mensaje de este librito, lleno de fino humor, es de los más interesantes si lo leemos en el contexto de los siglos postexílicos, marcados por la política xenófoba de Esdras y Nehemías.

Los primeros capítulos de Amós, los escritos de Joel, Abdías, Nahún y Habacuc, numerosos textos proféticos, nos ponen en contacto con serias amenazas contra países extranjeros. Entre tantas profecías contra naciones determinadas o contra naciones en general encontramos a Jonás, que trae un mensaje de misericordia para Nínive.

En la elección de esta ciudad está la clave para comprender el mensaje del libro. Nínive, capital del imperio asirio a partir de Senaquerib, había quedado en la conciencia de Israel como símbolo del imperialismo, de la más cruel agresividad contra el pueblo de Dios (Is 10,5-15; Sof 2,13-15; Nah). No representaba al mundo pagano en cuanto tal, sino a los opresores de todos los tiempos. A ellos debe dirigirse Jonás para exhortarlos a la conversión, y a ellos les concede Dios su perdón. Creo que ésta es la única perspectiva válida para entender la obra. No se trata de universalismo religioso, ni de conciencia misionera o de apertura a los gentiles [5]. El mensaje de este libro es mucho más duro y difícil de aceptar: Dios ama también a los opresores, «hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 4,45).

Quizá la actitud de Jesús con Zaqueo, recaudador de impuestos, prototipo del opresor en tiempos del NT, sea la mejor

[4] Aunque el autor del relato se basa probablemente en Jonás ben Amitay, profeta de la primera mitad del siglo VIII, mencionado en 2 Re 14,25. El redactor del libro de los Doce Profetas Menores, al situarlo entre Abdías y Miqueas, es posible que los identificase. Pero la identificación de ambos personajes plantea serias dificultades, como indico en *Profetas*, II, 1007s.

[5] De este librito se han dado interpretaciones muy distintas. Cf. A. Feuillet, *Le sens du livre de Jonas*: RB 54 (1947) 340-61; O. Loretz, *Herkunft und Sinn der Jona-Erzählung*: BZ (1961) 18-29; G. Landes, *The Kerygma of the Book of Jonah*: Interpr 28 (1967) 3-31; O. Kaiser, *Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil. Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona*: EvTh 33 (1973) 91-103; R. E. Clements, *The Purpose of the Book of Jonah*: SVT XXVIII (Leiden 1975) 16-28; T. E. Fretheim, *The Message of Jonah* (Minneápolis 1977).

manera de comprender el mensaje de esta obrita. El relato de Lucas nos habla de un acercamiento voluntario (no reticente, como Jonás) de Jesús al explotador, que provoca su conversión y salvación (Lc 19,1-10). Y el interés de Jesús por «buscar y salvar lo que estaba perdido» refleja el mismo deseo divino de que Nínive se convierta.

En esta perspectiva de opresión e injusticia se comprende la reacción de los ninivitas al mensaje de Jonás. El autor no dice que se conviertan al dios verdadero. No cambian de religión. Simplemente, se convierten «de su mala vida y de sus acciones violentas» (3,8). Aparece en esta frase el término *ḥamas*, que sintetiza en la predicación profética las injusticias sociales más diversas. Esta forma de conducta es la que debe desaparecer.

En el mensaje del libro hay dos aspectos. Uno corresponde a los opresores: convertirse. Otro toca a Israel: aceptar que Dios los perdone. Lo primero es obvio, lo segundo resulta inaudito. Por eso el autor ha cargado la mano en el segundo tema. Jonás representa al pueblo oprimido, que sufrió la explotación, la persecución y el destierro por parte de los opresores. Un pueblo que se ha ido habituando a fomentar el odio, a esperar que Dios intervenga de forma terrible contra sus enemigos. El autor afirma que esto no sucederá. Es lo más duro que podía decir, y no es extraño que Jonás prefiera la muerte antes que aceptarlo.

¿Podemos compaginar este mensaje con el de otros textos proféticos en los que se denuncia la opresión y se canta con alegría casi cruel la desaparición de los tiranos (Hab 2,6-20; Is 14,4-20)? Creo que sí. Porque estos textos no culpan de crueldad al país, sino al rey (Is 14,4; Hab 2,6ss; Nah 2,12-14, etc.). Y esto es precisamente lo que piensa el autor de Jonás. Nínive puede ser símbolo de opresión y explotación; pero quienes la habitan son «más de ciento veinte mil hombres que no distinguen la derecha de la izquierda» (4,11). ¿Sería justo que Dios aniquilase a todas estas personas, sin olvidar a los animales, por los que el autor siente especial afecto?

3. Diversas colecciones anónimas

La última parte del libro de los Doce Profetas Menores contiene tres colecciones que comienzan por el mismo título: «Oráculo. Palabra del Señor...» (Zac 9,1; 12,1; Mal 1,1). Si tenemos en cuenta que Malaquías no es el nombre de un profeta, sino un título («mi mensajero»), resulta evidente que el editor de los Doce añadió al último profeta conocido (Zacarías)

tres colecciones de oráculos anónimos. La tercera de ellas terminaría convirtiéndose en el libro de «Malaquías». Las otras dos quedaron unidas a los ocho capítulos de Zacarías.

3.1. Zac 9-11

Se trata de una colección bastante heterogénea, que podemos dividir en tres bloques. El primero (9,1-10,2) desarrolla los temas típicos del himno al Dios guerrero. El segundo (10,3-11,3) repite temas parecidos. El tercero contiene la difícil alegoría de los dos pastores (11,4-7 + 13,7-9). Los dos primeros bloques coinciden algo en su contenido e imágenes, pero también se advierten diferencias. Ambos hablan de la superación de la prueba, del Dios guerrero que derrota a sus enemigos y libera a los desterrados. Pero el primero concede gran importancia al tema mesiánico (9,9-10) y el segundo no. En cuanto a la alegoría de los dos pastores, se sitúa en una perspectiva muy distinta. Aquí, el mal no está fuera del pueblo, sino dentro. Lo importante no es derrotar a los enemigos, sino purificar al pueblo. Por consiguiente, no podemos asegurar ni negar que estos capítulos procedan del mismo autor; pero parece claro que no han sido compuestos al mismo tiempo y en estrecha relación de unos con otros. Las referencias históricas se pueden aplicar a todas las épocas desde el siglo VIII al II. Pero la teoría más difundida actualmente es la que sitúa estos capítulos a finales del siglo IV y durante el III, tomando como punto de partida las campañas de Alejandro Magno. Hanson, ante las dificultades de datación exacta, estudia estos capítulos como reflejo de las disensiones crecientes dentro de la comunidad exílica y postexílica [6].

3.2. Zac 12-14

En estos capítulos podemos distinguir siete secciones, que comienzan todas ellas con la misma fórmula: «sucederá aquel día» (12,3.9; 13,2.4; 14,6.8.13). Sin embargo, no creemos que sea esta fórmula la que estructura los capítulos. Es preferible atenerse al contenido de los distintos oráculos. Ante todo, se impone una distinción entre 12,1-13,6 y el c.14. Este último es considerado por todos los autores mucho más apocalíptico y tardío. El principal problema planteado a la ciencia bíblica por el primer bloque es la identidad del personaje «traspasado».

[6] Para más datos sobre el contenido y los problemas, me remito a Alonso / Sicre, *Profetas*, II, 1176-80.

Casi cuarenta nombres se han propuesto. Es posible que el autor piense en un personaje que salva a su pueblo mediante el sufrimiento, inspirándose en Is 53.

El capítulo final mezcla temas ya conocidos de los capítulos anteriores con otros nuevos. Su mayor valor quizá radique en la insistencia en la realeza de Yahvé (14,9.16.17).

3.3. Malaquías

El Targum identificó a este profeta anónimo con Esdras. San Jerónimo siguió esta opinión. Pero, aunque el librito ofrezca algunos puntos de contacto con la actividad de Esdras, existen también discrepancias; por ejemplo, en la actitud ante los levitas. Bulmerincq lanzó la hipótesis de que el «mensajero» de 3,1 era Esdras, y el autor del libro un ayudante suyo, que colaboró con él en la reforma [7]. Tampoco esta opinión ha sido aceptada por los comentaristas.

Es preferible reconocer que no sabemos quién escribió estas páginas. La época podemos captarla a través de ellas. La indiferencia del pueblo ha llegado al máximo. Desanimado al ver que las antiguas promesas siguen sin cumplirse, cae en la apatía religiosa y en la falta absoluta de confianza en Dios. Duda de su amor, de su justicia, de su interés por Judá. Todo esto repercute en que el culto y la ética se encuentren a bajísimo nivel.

Esta situación nos hace pensar en el siglo V a. C., en los años anteriores a la reforma de Nehemías y Esdras. Otros datos del libro corroboran esta datación. El templo ha sido reconstruido (1,10); el culto, aunque mal, funciona (1,7-9.12.13); los sacerdotes y levitas están organizados (2,3-9). Nos encontramos en los años posteriores al 515, fecha de la consagración del nuevo templo. Sin embargo, la época de entusiasmo inicial ha pasado. Por consiguiente, es muy probable que este profeta anónimo actuase entre los años 480-450, aunque no podemos excluir la época del 433-430, coincidiendo con las perturbaciones que siguen a la marcha de Nehemías a Susa [8].

Un aspecto curioso y característico de esta obra es el uso del diálogo, que refleja probablemente las controversias del profeta

[7] Cf. A von Bulmerincq, *Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi* (Tarta 1932).

[8] La fecha de la actividad de Nehemías y de la reforma que llevó a cabo juntamente con Esdras es cuestión muy compleja. Sigo la cronología de Bright, Pawlovsky, Vogt, Schedl, etc.

con su auditorio. La estructura de estas discusiones es siempre la misma: a) afirmación inicial del profeta, o de Dios a través de él; b) objeción de los oyentes; c) el profeta justifica la afirmación inicial y saca las consecuencias. Para algunos autores, el punto de partida es siempre un texto o una idea del Deuteronomio.

«Malaquías» aborda los problemas de su época, sean teóricos (amor de Dios, justicia divina, retribución) o prácticos (ofrendas, matrimonios mixtos, divorcio, diezmos). En este sentido, se sitúa perfectamente en la línea de los antiguos profetas. Si su mensaje no alcanza a veces un horizonte tan amplio como el de aquéllos, se debe en gran parte a que la época no da más de sí. Leyendo la obra, tenemos la impresión de que la palabra de Dios se hace pequeña, acomodándose a las míseras circunstancias de su pueblo. Como si no tuviese nada nuevo e importante que decir, limitándose a recordar la predicación del Deuteronomio o de los antiguos profetas [9].

3.4. *El «Apocalipsis» de Isaías* (Is 24-27)

En esta época acostumbra datarse, aunque con ciertas oscilaciones, este bloque de capítulos [10]. Plantea un problema especial con respecto a su unidad, ya que parece formado por textos heterogéneos. Se insertan en la línea de otros pasajes escatológicos (Ez 38-39, etc.), en los que se habla de la lucha de Dios contra los enemigos y de la victoria final del pueblo. Es interesante la relectura de la famosa canción de la viña (Is 5,1-7) en 27,2-4.

3.5. *Otros textos*

En esta época final, sin poder datarlos con exactitud, surgen también otros pasajes de profetas anónimos. Por ejemplo los

[9] Sin embargo, este librito es de los más citados en el NT. Los dos textos que causaron mayor impacto fueron 3,1 y 3,23s, que hablan del mensajero. 3,1 aparece citado en Mc 1,2; Lc 1,17.17; 7,19.27; Jn 3,28. El otro texto, 3,23s, en Mt 17,10-11; Mc 9,11-12; Lc 1,17. En todos estos casos, el mensajero es identificado con Juan Bautista. De este modo, el NT lleva a cabo un proceso de desmitificación. Elías no volverá, piensen lo que piensen profetas anónimos, escribas o pueblo. El único precursor es Juan.

[10] Bibliografía en Alonso / Sicre, *Profetas*, I, 113, nota 20; puede completarse con la que indica la reciente monografía de D. G. Johnson, *From Chaos to Restoration. An Integrative Reading of Isaiah 24-27*, JSOT Sup 61 (Sheffield 1988).

oráculos contenidos en Jr 33,17-26 sobre la doble promesa a la dinastía davídica y a los levitas. Es un dato curioso a primera vista, pero que puede entenderse fácilmente como reflexión sobre lo anunciado por Zacarías de un doble poder, civil y religioso. Se mantiene la promesa de Natán, pero se la completa con la promesa a Leví, ambas al servicio del pueblo. Es un paso previo a la idea de los dos Mesías (el de Judá y el de Leví), que encontramos en los escritos de Qumrán.

También en esta época encajan las promesas de vuelta a la patria de los numerosos judíos todavía dispersos. Es una relectura de los oráculos de Deuteroisaías y de Ezequiel sobre este tema. Ellos esperaban la vuelta de todos los exiliados. La realidad no fue ésa. Muchos quedaron en la diáspora. Por eso, los nuevos oráculos enumeran con gusto los más diversos países de la dispersión: «Aquel día el Señor tenderá otra vez su mano para rescatar al resto de su pueblo: los que queden en Asiria y Egipto, en Patros y en Cus y en Elam y en Senaar y en Jamat y en las islas» (Is 11,11). La vuelta a la patria va acompañada a veces, como en Deuteroisaías y Zacarías, de la esperanza de la reconstrucción de Jerusalén, incluso con detalles muy concretos (Jr 31,38-40).

En ciertas ocasiones, este retorno implica una lucha para derrotar a los países vecinos enemigos y apoderarse de su territorio, tema desarrollado por profetas anónimos y conocidos (cf. Am 9,12; Jl 4,4-8; Abd 19-21). Sin embargo, como reflejo de una mentalidad distinta, otros autores anónimos hablan de la conversión de los extranjeros (Is 19,23-25; Jr 16,19-21; Sof 3,9-10; Zac 8,20-23).

4. El silencio

Y llegamos al silencio final. Después de un pasado tan glorioso, cuyo fruto impresiona todavía hoy, este silencio de la profecía llama poderosamente la atención. Se han buscado explicaciones a este hecho por senderos muy diversos [11]. Unos insisten en que la profecía fue evolucionando paulatinamente hacia la apocalíptica, hasta dejar paso a esta nueva corriente. Otros creen que la profecía, estrechamente vinculada a la monarquía desde sus orígenes, sufre un golpe de muerte con la

[11] Puede verse un análisis de distintas posturas en T. W. Overholt, *The End of Prophecy. No Players without a Program*: JSOT 42 (1988) 103-115. No he podido consultar S. B. Reid, *The End of Prophecy in the Light of Contemporary Social Theory: A Draft*: SBL Sem. Papers (1985) 515-23.

desaparición de los reyes. Overholt se fija más bien en causas sociológicas, aludiendo a la falta de apoyo popular y de reconocimiento del papel del profeta, cosa esencial para que existan profetas.

Según Russell, las causas que contribuyeron a la desaparición de la profecía fueron las siguientes:

– La canonización de la «Ley» (Pentateuco), que probablemente tuvo lugar en el siglo V. A partir de entonces, el pueblo tiene un medio seguro para conocer la voluntad de Dios, no es preciso estar pendiente de la palabra profética.

– El empobrecimiento creciente de la temática profética. Por una parte, se centra demasiado en el futuro lejano. Por otra, cuando habla del presente, no trata los grandes temas y le falta el carácter incisivo de los antiguos profetas.

– El pulular creciente de las religiones de salvación, magos, adivinos, que el pueblo identifica a veces con los profetas. Esta peligrosa identificación hace que el profetismo caiga en descrédito.

De cualquier forma, la profecía siguió gozando de gran prestigio en Israel. Pero con un matiz importante. Se estimaba grandemente a los antiguos profetas y se esperaba la venida de un gran profeta en el futuro (ver 1 Mac 4,46; 14,41). Según una corriente, se trataría de un profeta como Moisés (ver Dt 18,18); de acuerdo con otra, inspirada en Mal 3,23, sería Elías quien volviese. Esta esperanza se cumplirá, para los cristianos, en Juan Bautista y Jesús.

III

EL MENSAJE

La segunda parte nos ha puesto en contacto con el mensaje de algunos profetas y de ciertas colecciones anónimas. En esta pretendo algo parecido y distinto al mismo tiempo: recoger aspectos capitales del mensaje profético para nuestros días. En el estudio de los profetas hay como tres tiempos: el de los profetas que pusieron en marcha una tradición; el de la tradición que actualizó y releyó aquellos antiguos textos; el nuestro, que debe apropiarse la labor de profetas conocidos, anónimos, y redactores.

Por eso, esta tercera parte no pretende ofrecer una síntesis de toda la predicación de los profetas, sino la respuesta que ellos darían a algunos de nuestros mayores interrogantes e inquietudes. Incluso en el supuesto que ciertas de sus ideas no fuesen válidas para nosotros, por la teología y la cultura tan distintas en que nos movemos, siempre nos ayudarán a reflexionar más a fondo sobre nuestra fe y el mundo que nos rodea.

Esto implica, para un cristiano, la confrontación inevitable con el Nuevo Testamento. Cuando publiqué *Con los pobres de la tierra*, un comentarista norteamericano se indignó de que el libro terminase con unas palabras referentes a la actitud de Jesús sobre los problemas sociales. Pensaba que hay que dejar a los profetas tranquilos, sin compararlos continuamente con el mensaje del Nuevo Testamento. No es mi intención molestar a los profetas –cosa imposible–, sino indicar algunos puntos de vista que, con todo el respeto que merecen, pueden estar superados. Sin embargo, el Nuevo Testamento no descalifica a los profetas. Al contrario, les concede un puesto de honor, y raras veces hallaremos diferencias cruciales. Por otra parte, incluso desde una perspectiva puramente profana, Jesús aparece como un continuador de los antiguos profetas. Así lo vio el pueblo, que lo comparaba con Jeremías o algunos de los otros. Si es lícito comparar a Sofonías con Isaías y a Malaquías con Ezequiel, no veo dificultad en advertir cómo se mantienen vivas o se transforman las antiguas tradiciones en Jesús y en la primera comunidad cristiana. De todos modos, estas referencias al NT serán siempre muy moderadas y sólo en casos realmente necesarios.

He elegido seis temas. El primero, sobre la actualidad de la idolatría, rinde homenaje a lo más esencial del profeta: su pasión por Dios y la defensa radical de su soberanía contra todo tipo de

dioses e ídolos. Nuestra época no debe olvidar su mensaje sobre este tema.

El segundo y el tercero están muy relacionados. Tratan la actitud profética ante los problemas sociales y el culto. No es preciso subrayar su actualidad e importancia.

El cuarto se centra en algo sobre lo que no reflexionamos a menudo, pero capital para el profeta: el sentido de la historia y de la acción de Dios en ella. En un mundo que acostumbra limitar la «reflexión» sobre la historia a la lectura del periódico, escuchar el telediario y, a lo sumo, leer algún buen libro sobre el tema, esta visión teológica de los acontecimientos que le rodean puede suponer un gran descubrimiento.

Tema candente durante los siglos de los grandes y pequeños profetas fue la conducta imperialista de las grandes potencias, que inundaron de sangre el Antiguo Oriente. El siglo XX no ha salido mejor librado, aunque tampoco acostumbramos reflexionar teológicamente sobre la cuestión. Las posturas tan distintas de los profetas ante los imperios son iluminadoras.

Termino con un tema denso y difícil, pero de tratamiento obligado: la actitud ante la monarquía y el mesianismo. Para muchos cristianos, lo esencial de los profetas es que anunciaron la venida del Mesías. ¿Qué hay de cierto en todo esto? ¿Cuál fue su aportación? A la espera de escribir un libro sobre estas cuestiones, ofrezco una síntesis de las ideas esenciales.

17
Actualidad de la idolatría

Es imposible hablar de los profetas sin hacer referencia al tema de la idolatría [1]. La tradición bíblica vincula ya a Samuel con la lucha contra ella: «Si os convertís al Señor de todo corazón, quitad de en medio los dioses extranjeros, Baal y Astarté, permaneced constantes con el Señor, sirviéndole sólo a él, y él os librará del poder filisteo» (1 Sm 7,3). En tiempos posteriores, Elías se convertirá en el principal protagonista de la oposición a Baal. Y la lucha contra los dioses y cultos paganos del más diverso tipo (Marduk, Osiris, Reina del Cielo, etc.) seguirá ocupando un puesto importantísimo en el mensaje de Oseas, Jeremías, Ezequiel y Deuteroisaías, por citar sólo los más importantes.

Sin embargo, no me centraré en tales dioses ni en sus cultos. Porque, con ese enfoque, contribuiría a reforzar la impresión de que la idolatría es una pieza de museo. De hecho, cuando se hace referencia al tema de la idolatría, son muchos los autores que utilizan un concepto bastante amplio, descubren sus peligros en numerosas situaciones de la vida, advierten que cualquier realidad puede ser divinizada por el hombre. Como botón de muestra basten estas palabras de F. König: «Cualquier realidad puede ser revestida por el hombre con el brillo de lo divino y adorada después como su dios (...). Una vez será la razón humana autónoma, otra la imagen de una futura humanidad perfecta (evolucionismo, idealismo, socialismo materialista), el superhombre o la humanidad misma» [2]. O estas otras de Th. Steinbüchel: «El que niega a Dios se talla la imagen de un ídolo. Así, el hombre se inclina siempre, si no ante Dios, ante uno de los muchos ídolos que se ha creado el occidente descristianiza-

[1] Sobre el tema, especialmente sobre los rivales de Dios, véase J. L. Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos* (Madrid 1979).

[2] *El hombre y la religión*, en *Cristo y las religiones de la tierra*, I (Madrid 1961) 53.

do, ante la fuerza, ante el Estado, ante la raza, ante el capital» [3]. Esta forma de hablar es común a numerosos autores, sean escrituristas o teólogos. Las citas podrían multiplicarse a placer. A través de ellas advertiríamos que el abanico de posibilidades de la idolatría es prácticamente inagotable.

Sin embargo, al estudiar el tema en profundidad, analizando los datos bíblicos, se opera con un concepto bastante restringido de idolatría, estudiándola casi siempre desde esta doble perspectiva: el uso de las imágenes en el culto yahvista y el culto a los dioses paganos. Enfoque estrictamente cultual, centrado en la problemática de hace muchos siglos. De esta forma, la idolatría parece haberse convertido en una pieza de museo, sin interés vital ni actualidad. La mayoría de los libros y artículos sobre el tema parece darle la razón al Talmud cuando afirma: «Dios creó dos perversas inclinaciones en el mundo: la idolatría y el incesto. La primera ya ha sido eliminada, la segunda subsiste» [4].

Ahora bien, si tenemos en cuenta que la idolatría abarca dos aspectos fundamentales, los rivales de Dios (prohibidos por el primer mandamiento) y la manipulación del Señor (condenada por el segundo), resulta muy difícil admitir que «ya ha sido eliminada». Siempre existirá el doble peligro de que surjan nuevos rivales de Dios o de que intentemos rebajarlo a la categoría de un ídolo.

De hecho, así lo vieron los profetas, Jesús, Pablo, que aplicaron a realidades nuevas, actuales para su tiempo, las exigencias de estos dos preceptos. Que Jesús y Pablo adoptaron esta postura no necesita demostración. El primero afirma que no se puede dar culto a Dios y a Mammón, estableciendo la misma disyuntiva que Elías en el monte Carmelo entre Yahvé y Baal. Pablo, en la misma línea, dice que «la codicia es idolatría» (Ef 5,5; Col 3,5). En otras ocasiones deja claro que ciertas personas divinizan las prescripciones referentes a la comida (Flp 3,19). Y la primera carta de Juan termina precaviendo de los ídolos (5,21), entendiendo quizá por ellos las falsas doctrinas de la gnosis naciente.

Es decir, dentro del Nuevo Testamento, la idolatría sigue de actualidad, no sólo a nivel cultual, sino también en otra serie de ámbitos relacionados con la vida diaria. Precisamente el sacar la idolatría de su estrecho marco cultual es lo que posibilita aplicarla a otros niveles y sentirnos inquietos por su amenaza continua.

[3] *Christliche Lebenshaltungen* (Francfort 1949) 177.

[4] Citado por L. I. Rabinowitz en *Encyclopaedia Judaica*, 8, 1227.

Los profetas fueron los precursores del Nuevo Testamento en tal tarea. Fueron ellos los primeros en captar y denunciar el problema. Como afirmaba Von Rad comentando el primer mandamiento: «Aquí hemos tratado el primer mandamiento en su significado primitivo, que era el cultual. Los profetas sacaron de este mandamiento una conclusión completamente nueva cuando lo aplicaron a la divinización de los instrumentos de poder (armamentos, alianzas, etc.)» [5].

Por consiguiente, no está de más volver sobre este importante asunto, tratando los dos temas capitales de la idolatría: los rivales de Dios y la manipulación de Dios.

1. Los rivales de Dios

«No tendrás otros dioses frente a mí» (Ex 20,3; Dt 5,7), reza el primer mandamiento. «¿Hasta cuándo vais a caminar con dos bastones? Si Yahvé es el dios verdadero, seguidlo; y si lo es Baal, seguid a Baal», grita Elías en el monte Carmelo (1 Re 18,21). «No podéis servir a Dios y a Mammón», enseña Jesús a sus discípulos (Mt 6,24). En definitiva, el primer mandamiento es un problema de alternativas, de rivales que le van surgiendo a Dios a lo largo de la historia. A continuación hablaremos de los más famosos en tiempos de los profetas: las potencias militares y los bienes de este mundo.

1.1. La divinización de las armas y los imperios

Hablar de la divinización de las grandes potencias equivale en parte a estudiar las relaciones entre idolatría y política. Por eso, antes de entrar expresamente en el tema que nos ocupa, es interesante tener una visión de conjunto.

Como presupuesto básico debemos advertir que la relación

[5] *Teología del Antiguo Testamento*, I (Salamanca 1972) 269, nota 45. Estas palabras son mucho más acertadas que las de E. Fromm: «Los ídolos contra los que lucharon los profetas del Antiguo Testamento eran imágenes de piedra o de madera, árboles o colinas. Los ídolos de hoy son los líderes, las instituciones (especialmente el Estado); la nación, la producción, la ley y el orden y toda obra fabricada por el hombre» (*La revolución de la esperanza* [México 1970] 135). En estas palabras se advierte una intuición profunda de la actualidad de la idolatría, pero se niega a los profetas la capacidad de percibir el problema.

entre política e idolatría no es extraña ni forzada. De acuerdo con Mendenhall, «si la política es la ciencia, o más bien el arte, de manipular el monopolio de fuerza esencial a todo Estado, la fe bíblica es la afirmación más valiente, e incluso irracional, de que por encima del monopolio de la fuerza se encuentra un poder que juzga y destruye los monopolios de poder» [6]. En una concepción sacral, como la del antiguo Israel, este conflicto de poderes permite que el hombre renuncie al poder divino para poner su confianza en el humano, cayendo de esta forma en la idolatría. Ha sustituido a Dios por otra realidad distinta, absolutizándola.

Por otra parte, el término «política» es muy amplio. Abarca un arte, una doctrina y una actividad, que se refieren tanto a los asuntos internos como externos de un Estado. Consiguientemente, no debe extrañarnos que las relaciones entre idolatría y política sean muy diversas, o que la política se preste a distintas formas de idolatría. Como dos modalidades extremas podemos considerar:

– La difusión de prácticas idolátricas por conveniencia política, tal como ocurrió en tiempos de Salomón [7], Jeroboán I, Acaz o Manasés.

– La divinización del rey o del Estado con vistas a mantener el «statu quo», hecho normal en el Antiguo Oriente [8], del que encontramos leves vestigios en Israel [9].

Son dos casos extremos. El primero permanece en la superficie, convierte la idolatría en mero instrumento político. El

[6] *The Hebrew Conquest of Palestine*: BA 25 (1962) 66-87; cf. 76.

[7] Aunque 1 Re 11,1-13 presenta el amor de Salomón a sus mujeres extranjeras como el motivo de estas prácticas idolátricas, no debemos tomar muy en serio esta interpretación, basada en Dt 7,4. De hecho, no construyó ermitas ni altares a los dioses egipcios, a pesar de estar casado con una hija del faraón. Si lo hizo a los dioses de Moab y Amón, fue para mantener una actitud tolerante con los pueblos anexionados (Vriezen) o para contentar a los numerosos mercaderes que acudían a Jerusalén (Kittel). Lo segundo parece más probable.

[8] La obra clásica sobre el tema es la de H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948) [traducción castellana: *Reyes y dioses* (Madrid 1976)]. Sobre el culto al soberano puede verse una bibliografía abundantísima en L. Cerfaux / L. Tondriau, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (París-Tournai 1957).

[9] Véase J. M. Smith, *Traces of Emperor-Worship in the Old Testament*: AJSL 39 (1922) 32-39; A. Lods, *La divinisation du roi dans l'orient méditerranéen et ses répercussions dans l'ancien israël*: RHPhR 10 (1930) 209-21; K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT*: SVT VIII (1961) 114ss.; W. H. Schmidt, *Kritik am Königtum*, en *Probleme biblischer Theologie*, Fs. G. von Rad, 440-1.

segundo afecta a las raíces mismas del poder. Aquí no se trata de poner un dios al servicio del Estado, sino de convertir al Estado en dios. El primero pertenece en gran parte a la historia de la cultura y de las religiones. El segundo lo ha padecido el siglo XX en su propia carne, y constituye un peligro que quizá nunca desaparezca.

Pero entre estas dos formas extremas caben otras posibilidades idolátricas en relación con la política. Concretamente, las que más combatieron los profetas fueron:

a) El culto al poderío militar

Lo representan el ejército, las armas, las fortificaciones [10]. Según Y. Kaufmann, «el primer autor bíblico, más aún, el primer hombre que condenó el militarismo como un pecado religioso y moral fue Oseas (...). Quizá sólo denunciaba el militarismo exagerado y el culto al poder. Pero, incluso así, tal reproche en tiempos de Tiglatpileser y Salmanasar debe ser considerado como un momento culminante de idealismo moral y religioso» [11].

Es posible que, antes de Oseas, el autor de la «Historia de la subida de David al trono» (1 Sm 16 – 2 Sm 7) pusiese los cimientos para esta condena del militarismo. En el famoso relato del combate entre David y Goliat, las armas del filisteo (espada, lanza, jabalina) aparecen contrapuestas al *šem Yhwh ṣebaôt*, al Señor, única arma con que cuenta David (1 Sm 17,45; la idea se repite como confesión de fe en el v. 47). Es, pues, muy probable que la crítica profética al militarismo se base en la ideología de la guerra santa, como piensan Bach, Schmidt y Rendtorff, entre otros.

En cualquier caso, las afirmaciones proféticas sobre este asunto son tajantes (Os 1,7; 8,14; 10,13b; Miq 5,9-10; Hab 1,16; Zac 4,6, etc.) y podemos sintetizar su contenido con estas palabras de R. Bach: «Yahvé (y la confianza en él) y el poderío militar (y la confianza en él) se han convertido en una alternativa absoluta. El 'celo' de Yahvé no tolera la confianza en el poderío militar, igual que no soporta la confianza en otros dioses» [12].

[10] El tema ha sido tratado de forma breve y muy interesante por R. Bach, *Der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wage mit Feuer verbrennt*, en *Probleme biblischer Theologie*, 3-26.

[11] *History of the Religion of Israel*, III, 138s.

[12] Cf. artículo citado en nota 10, p. 22s.

b) El culto al imperio

Pasemos al tema capital, que se refleja sobre todo en las alianzas establecidas con Asiria, Egipto y Babilonia durante los siglos VIII-VII a. C. En estos momentos, en los que las grandes potencias muestran sin recato sus ambiciones imperialistas, los pequeños países, como Israel o Judá, piensan que la única salvación consiste en firmar tratados con ellas y enviarles tributo. En ciertas ocasiones, como demuestra el caso de Jeremías, puede ser el mismo Dios quien obligue a pagar tributo a un gran imperio, Babilonia. Lo normal es que esta actitud la adopten los políticos y el pueblo en contra de la voluntad de Dios, confiando en la ayuda de los imperios y no en la de Yahvé. Esta denuncia adquiere especial relieve en Oseas (5,12-14; 7,8-12; 8,8-10; 12,2; 14,4), Isaías (30,1-5; 31,1-3), Jeremías (2,18.36) y Ezequiel (16,1-27). Estos profetas piensan que su pueblo (Israel o Judá), al firmar un tratado con las grandes potencias, les está atribuyendo cualidades divinas o, quizá mejor, las sitúa en un puesto que sólo corresponde a Dios. De este modo, los imperios se convierten en ídolos.

Demostrar esta interpretación requiere un análisis muy detenido de los textos. Pero podemos reconstruir esta forma de idolatría describiendo los distintos factores que entran en juego: el dios, sus dones, actitudes ante él, acciones idolátricas y víctimas [13].

En esta forma de idolatría, los *dioses* son las grandes potencias de la época: Asiria, Egipto, Babilonia. En sí mismas son realidades indiferentes, neutrales. No reivindican un carácter divino. Éste les viene de la actitud de los israelitas, que les atribuyen cualidades exclusivas de Yahvé: la capacidad de curar, de ayudar, de salvar. Es el mismo caso del culto a Baal, en el que se atribuye a algo inconsistente y vergonzoso la capacidad de proporcionar las lluvias tempranas y tardías, las cosechas, la fecundidad. Igual que Baal, los imperios reciben a veces calificativos despectivos. Isaías llama a Egipto «pueblo inútil», «vanidad», «humano y no divino», aludiendo con ello a su inconsistencia y debilidad en comparación con la ayuda que Dios proporciona. Ezequiel y Jeremías los califican de «amantes»; el primero también de «rufianes», poniendo de relieve su aspecto pasional, pero infecundo, que contrasta con el amor y la fecundidad de Dios.

[13] Estos diversos elementos los derivo de cualquier forma habitual de culto idolátrico, como el que se da a Baal.

Los términos anteriores, con su carga negativa, no impiden que estos ídolos posean, humanamente hablando, un atractivo y un poder, que se manifiesta a través de sus *dones*. Los profetas se refieren a ellos a veces de forma muy genérica: salvación, ayuda, curación. Este aspecto de protección y ayuda se expresa también con las metáforas del refugio, la sombra, el agua. En ocasiones usan términos más concretos: caballos, carros, jinetes.

La insistencia de los profetas en los términos abstractos tiene su importancia. Si sólo nos fijásemos en los carros, caballos y jinetes, limitaríamos mucho el campo de influjo de esta forma de idolatría. Podríamos pensar que se trata de la ayuda concreta para un determinado momento de peligro. Los términos genéricos nos hacen caer en la cuenta de que el problema es más profundo. Al acudir a las grandes potencias, se busca la supervivencia de la nación, no se trata de una cuestión pasajera. En adelante, si el pueblo continúa existiendo, lo deberá a estos dioses, no al Señor, que lo sacó de Egipto.

Los dones, igual que los ídolos, también son calificados a veces negativamente. A propósito de la ayuda de Egipto, se dice que es «inútil y nula»; sus caballos, «carne y no espíritu»; su refugio, un fracaso.

La *actitud idolátrica* se describe en dos líneas: una afectiva, de acuerdo con la concepción de los dioses como amantes y de la idolatría como adulterio; otra de confianza, según la concepción de los dioses como punto de apoyo y lugar de refugio. En la primera línea se describe la actitud como enamoramiento y prostitución, que impulsa a seguir a los amantes y a caminar tras ellos. En la segunda se subraya la búsqueda de seguridad y confianza.

La primera actitud supone una ofensa a Dios como esposo; la segunda, a Dios como guerrero que protege a su pueblo o como padre que se preocupa de su hijo. Ya que la teología deuteronómica hizo recaer el peso en la primera imagen, es conveniente insistir en la segunda. Para que se dé un pecado de idolatría no es preciso suponer una lesión al amor de Dios manifestada en clave matrimonial. Basta que se dé una ofensa a dicho amor, aunque se revele en clave muy distinta, como la del guerrero o el padre.

Las *acciones idolátricas* constituyen cualquier forma de ponerse en contacto con las potencias extranjeras, una vez que se ha adoptado la actitud que acabamos de describir.

Junto a verbos de movimiento, muy frecuentes (ir, marchar, subir, bajar), tenemos otros bastante genéricos (invocar, enviar)

y expresiones muy concretas, que se refieren al pacto en cuanto tal (hacer un tratado, derramar una libación, llevar aceite). La preponderancia de verbos de movimiento y expresiones genéricas demuestra que el pacto en cuanto tal es secundario, y que el pueblo puede divinizar a un imperio sin que llegue a firmar un tratado. Lo importante es que se ponga en contacto con él, movido por el afecto o la confianza.

Puede parecer exagerado interpretar estas acciones como idolátricas. Pero no tiene nada de extraño. Responde a la coherencia interna del sistema, igual que en el culto a la Reina del Cielo una de las acciones idolátricas consiste en recoger leña o amasar tortas. De todos modos, quien prefiera mantener una postura menos estricta, considerando estas acciones como simplemente preparatorias, sin carácter idolátrico, deberá decir que la auténtica acción idolátrica consiste en este caso en la firma de tratados y el pago de tributo.

Por último, todo culto implica generalmente unas *ofrendas a los dioses* o unas *víctimas*. En las formas más degradadas de experiencia religiosa es la norma del «do ut des». Ezequiel, usando el término «sobornar», fue quien mejor expuso la necesidad de ganarse a estos nuevos dioses. A veces los dones se describen globalmente como «regalos», «dones de amor». Isaías habla de «tesoros» y «riquezas». Es posible que otras expresiones se refieran también de forma genérica a las ofrendas hechas al dios. En el fondo, todas estas expresiones se refieren a la contribución aportada por Israel y Judá a los imperios.

El tema de las víctimas no aparece de forma muy clara. Está insinuado en todos aquellos textos que hablan del perjuicio que el pueblo se acarreará con su conducta: la víctima de las alianzas políticas será el mismo pueblo. Pero se trata de una víctima futura. Y lo que nos interesa saber es si la conducta de los reyes y de los políticos produce unas víctimas en este mismo sentido.

Podemos responder que el pueblo no es sólo víctima futura, sino también presente. Aunque los textos proféticos no insisten en este tema, es indudable que las ofrendas y tributos enviados a las grandes potencias suponían muchas veces nuevos y fuertes impuestos, que perjudicaban no sólo a los ricos (2 Re 15,20), sino también a las clases más débiles (cf. 2 Re 23,35). Por consiguiente, podemos decir que esta idolatría de los políticos daña los intereses de los ciudadanos bajo capa de un futuro mejor y más seguro. Los ejemplos de Acaz, Menajén, Oseas, demuestran la validez perpetua del principio: «La seguridad de un régimen se compra al precio de la inseguridad del pueblo».

¿Cuál de los elementos que hemos considerado es el más importante? En mi opinión, el tercero, la actitud idolátrica. Es el que condiciona todos los demás. Si Judá e Israel no hubiesen puesto su afecto y confianza en las grandes potencias, todos los otros elementos adquirirían enseguida un matiz distinto. Babilonia, Egipto, Asiria, volverían a ser magnitudes políticas; sus caballos, carros y jinetes recuperarían su dimensión puramente terrena. «Ir», «subir», «bajar», «marchar» a cualquiera de estos países serían acciones normales. Los tesoros y las riquezas perderían su carácter de ofrendas a los dioses.

Los dioses no existen. Es la actitud del hombre la que los crea, transformando a su paso todo el mundo circundante. Y esto nos hace constatar un hecho muy curioso: la actitud más secular resulta hondamente religiosa. El hombre queda «religado», «vinculado» a una realidad. Pero, al no ser la realidad de Dios, se trata de una falsa religación, de una pseudorreligiosidad, inútil e improductiva, de idolatría.

¿Es actual esta forma de idolatría? Los pactos con las grandes potencias son normales en nuestro tiempo. ¿Podemos interpretarlos como un pecado idolátrico? Dicho de otra forma, ¿volverían a denunciarlos los profetas? Resulta difícil responder a esta pregunta, que roza las fronteras de la teología-ficción. Los profetas se mueven dentro de una concepción sacral de la política que no es válida para nosotros, porque ha sido superada por el Nuevo Testamento. Sería injusto aplicar automáticamente su mensaje al momento que vivimos.

1.2. La divinización de la riqueza

Igual que en el caso de la política, la relación entre la riqueza y la idolatría es muy diversa. A veces se trata de una relación extrínseca, como demuestra el ejemplo de las personas que fomentan cultos paganos por puro interés económico. Dentro del Antiguo Testamento podemos citar el caso de los sacerdotes de Bel, que han encontrado en este ídolo su medio de subsistencia (cf. Dn 14,1-22). Lo mismo ocurre con los orfebres de Éfeso que fabrican las estatuillas de Artemis (Hch 19,24-27).

También existe una relación extrínseca en el caso contrario, cuando los propios bienes quedan al servicio de los dioses paganos, o se dedican a construir imágenes suyas. Quizá podríamos incluir en este apartado la fabricación del ídolo de Micá (Jue 17), pero no es seguro que en aquel tiempo se considerase tal acción como un pecado de idolatría. En cualquier caso, los

libros proféticos hablan de este hecho. Oseas condena a sus contemporáneos porque «con su plata y su oro se hicieron ídolos» (8,4), afirmación muy semejante a la de 2,10, aunque en este caso parece tratarse de una glosa. También Ezequiel dice que «con sus espléndidas alhajas fabricaron estatuas de ídolos abominables» (7,20).

En otras ocasiones, los textos bíblicos hablan de una relación mucho más íntima entre riqueza e idolatría, como entre causa y efecto. Se trata de aquellos casos en los que la riqueza lleva al olvido de Dios y a las prácticas idolátricas. Es lo que denuncia Os 10,1:

> «Israel era vid frondosa, daba fruto;
> cuantos más frutos, más altares,
> cuanto mejor le iba al país, mejores estelas».

Este es uno de los puntos capitales del mensaje de Oseas. Podríamos definirlo como la condena del enriquecimiento dentro de una concepción sacral. Porque sus contemporáneos, más que amar a Baal, aman los bienes materiales: agua, lana, lino, pan, aceite. Si acuden a los dioses cananeos es porque los consideran sus grandes dispensadores. El mensaje de Oseas tiene un gran trasfondo económico, pero esta actividad de enriquecimiento y la preocupación por los bienes terrenos se mueven dentro de una concepción sacral del mundo. Los contemporáneos de este profeta no han caído en la cuenta de que para enriquecerse no es preciso invocar a ningún dios del cielo. Hay medios más sutiles y productivos que nada tienen que ver con el culto.

Ninguno de estos casos nos interesa ahora. En ellos, los bienes materiales no aparecen como un fin en sí mismos. No podemos hablar de un culto a la riqueza. Sólo podemos decir que existe tal divinización cuando los bienes terrenos constituyen la orientación fundamental de la vida, el único punto de apoyo, la única meta. Y esto sin mediación de otros pretendidos dioses, como ocurría en tiempos de Oseas. Es entonces cuando los bienes materiales se convierten en un rival de Dios, que lucha con él dentro del corazón humano y lo destituye de su trono.

Estamos acostumbrados a pensar que fue Jesús quien denunció más claramente y por primera vez este hecho. Al personalizar los bienes de este mundo y presentarlos como un señor que domina y esclaviza al hombre, dejó de manifiesto que se trata de un rival de Dios, tan peligroso como pudo serlo Baal

siglos antes [14]. Y Pablo, siguiendo sus huellas, definió la codicia como idolatría (Col 3,5) [15] y al codicioso como idólatra (Ef 5,5). Pero, donde encontramos por vez primera esta mentalidad es en los profetas. A partir de sus oráculos de denuncia social, podemos describir esta segunda forma de idolatría utilizando el mismo esquema que en el apartado anterior.

El dios. Mammón soprende por su gran poder y su enorme influjo, que supera con mucho al de Baal o al de cualquier otra divinidad pagana. Baal se limitaba a conceder la lluvia, la fecundidad de la tierra, la abundancia de frutos. Es fundamentalmente un dios de campesinos y de necesidades primarias. Mammón proporciona lo mismo y mucho más. Concede tener grandes palacios, objetos costosos, banquetear espléndidamente, comer los mejores terneros del rebaño, beber vinos exquisitos, ungirse con excelentes perfumes (cf. Am 6,4-6). En una palabra: «vivir con lujo y darse la gran vida» (Sant 5,4).

Al mismo tiempo, su influjo social es mayor. Abre todas las puertas y doblega todas las voluntades, incluso la de muchos «celosos yahvistas». Influye en los oráculos de los profetas y en la instrucción de los sacerdotes; ante él se inclinan los jueces y cambian sus declaraciones los testigos, domina sobre reyes, terratenientes y comerciantes.

Lo que los profetas pensaban del poder enorme de Mammón podemos expresarlo con unas palabras bastante retóricas del Crisólogo: «Manda en los pueblos, decide en los reinos, ordena guerras, compra mercenarios, vende la sangre, causa muertes, destruye ciudades, somete pueblos, asedia fortalezas, humilla a los ciudadanos, preside los tribunales, borra el derecho, confunde lo justo y lo injusto, y, firme hasta la muerte, pone en crisis la fe, viola la verdad, disipa la honradez, rompe los vínculos del afecto, destruye la inocencia, entierra la piedad,

[14] El paralelismo de ambas situaciones lo advierte también R. Koch: «Jesús ve en los bienes terrenos el adversario de Dios, una especie de ídolo. También Elías conjuró a sus contemporáneos a no apoyarse en dos bastones, sino a decidirse claramente por Yahvé o por Baal (1 Re 18,21). Jesús, en la parábola del administrador injusto, fustiga una idolatría tan peligrosa como aquélla, el culto a Mammón» (*Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium*: Bib 38 [1957] 151-69; cf. 156s).

[15] F. Prat niega que *pleonexía* tenga el sentido de avaricia o codicia; prefiere referir este término a la concupiscencia carnal (cf. *La teología de san Pablo*, II, 386, nota 121). Pero la mayoría de los autores acepta el sentido de codicia; cf. G. Delling, *Pleonéktês, pleonektéô, pleonexía*: ThWNT VI, 266-74; P. Rossano, *De conceptu pleonexia in NT*: VD 32 (1954) 257-65; E. Klaar, *Pleonexía, -éktês, -ektein*: TZ 10 (1954) 395-7; S. Lyonnet, *Peché*: DBS VII, 498s.

desgarra el cariño, derruye la amistad. ¿Qué más? Este es Mammón, señor de iniquidad, que domina inicuamente tanto el cuerpo como el espíritu de los hombres» [16].

Sin embargo, los profetas no se dejan engañar por este poder manifiesto del dinero. Jeremías, en una línea muy semejante a la de la tradición sapiencial, indica que las riquezas «abandonan a mitad de la vida» (17,11). Sofonías, seguido por Ezequiel, afirma que el oro y la plata no pueden salvar, no constituyen una garantía suprema de seguridad en esta vida. Amós, Isaías, Miqueas ven en la carrera hacia los bienes de este mundo una carrera hacia la destrucción del propio país, especialmente de las capitales. Con palabras distintas, los profetas están de acuerdo con los sabios en que Mammón es un dios engañoso, incierto, traicionero. Tan falso como los dioses paganos, tan inseguro como las grandes potencias.

Existe un segundo rasgo de Mammón que resulta más discutible. Me refiero a lo siguiente: ¿son los bienes de este mundo indiferentes en sí mismos o esencialmente injustos? Si tenemos en cuenta que la mayoría de los oráculos proféticos constituyen una denuncia de las injusticias sociales de su tiempo, podemos concluir que las riquezas acumuladas por tales personas son esencialmente injustas. Pero esto no significa que todo tipo de riqueza sea injusto, que los bienes de este mundo estén afectados de una maldad intrínseca. El más elemental sentido común hace pensar que no es así. Basta recordar un ejemplo muy significativo. Jeremías, que denuncia el afán de enriquecerse incluso entre sus contemporáneos pobres, no siente escrúpulos de compartir una herencia con los suyos (37,12) o de adquirir un campo (c. 32).

En otras palabras, los bienes de este mundo son indiferentes en sí mismos. El simple contacto con ellos no hace incurrir en pecado. Es la actitud del hombre la que los diviniza y les presta ese carácter de injusticia que advertimos en numerosas ocasiones. Igual conclusión que en la primera parte, al hablar de las grandes potencias.

Actitudes y acciones idolátricas. Si nos atenemos a los textos proféticos, la actitud fundamental que diviniza a los bienes de este mundo es la codicia, el deseo de tener más. Pero esta codicia se manifiesta en posturas muy distintas y con matices muy diversos. Tanto el rey Joaquín como los contemporáneos pobres de Jeremías son víctimas de este deseo de tener más. Pero

[16] PL 52, 547.

resulta indudable que entre ellos existe gran diferencia. La codicia se ramifica en tres direcciones distintas, todas ellas idolátricas, a las que corresponden acciones específicas.

La primera tiene un aspecto de *injusticia directa*, premeditada. En este caso, la codicia no respeta las posesiones ni la vida del prójimo. Impulsa a despojar a los demás de sus bienes para apropiárselos. En esta línea se orientan casi todos los textos proféticos. Supone la entrega más plena a Mammón. Las acciones idolátricas con las que se le rinde culto en este caso constituyen una lista casi interminable: oprimir, robar, defraudar, desahuciar, juntar casas con casas, campos con campos, esclavizar a pobres y niños, aumentar el precio de los productos, usar balanza con trampa, etc.

La segunda se caracteriza por el *egoísmo*, que impide compartir los bienes. No se trata de injusticia directa, sino indirecta. Este tema está muy poco desarrollado en los profetas. La única alusión que encontramos es la de Am 6,6b, cuando habla de los ricos de Samaría que se dan la gran vida sin preocuparse del desastre de sus conciudadanos pobres. Esta gente, aunque no mate ni robe, también da culto a Mammón. Lo hacen con su lujo y despilfarro. Consideran estas comodidades lo único importante y ponen plena confianza en el ídolo que las proporciona.

Por último, la codicia se manifiesta también en el *agobio* por la supervivencia. Este término lo tomo del Nuevo Testamento (Mt 6,25), nunca aparece en los profetas. Pero es el más adecuado para comprender la crítica que hace Jeremías a sus paisanos pobres y la de Ezequiel a los exiliados. En este caso no se trata de injusticia directa ni indirecta. Es el simple deseo de tener más, de asegurar la comida, la bebida y el vestido, de tener una certeza para el día de mañana.

Conviene tener en cuenta estas tres formas de codicia para no empobrecer el tema del culto a Mammón, ya que corremos el peligro de reducirlo a la primera. Sin embargo, debemos reconocer que fue ésta primera la que más preocupó a los profetas, como lo demuestra la abundancia de textos que poseemos sobre ella, mientras en los otros dos casos sólo contamos con insinuaciones muy escasas y esporádicas.

Plenamente relacionada con esta actitud de codicia, y subyaciendo a la misma, se encuentra otra actitud que también convierte a dichos bienes en un ídolo: la *confianza*. Los textos proféticos no resaltan mucho este matiz. Lo encontramos en Jr 9,22s; también en Sof 1,18 y Ez 7,19 de forma indirecta, ya que

al negar la capacidad del oro y la plata para salvar presuponen en los contemporáneos este tipo de confianza.

Aunque se encuentre menos desarrollada en el mensaje profético, esta actitud de confianza es más importante que la de codicia, porque la justifica. El hombre no desearía acumular bienes si no viese en ellos una garantía para su vida. Y así advertimos un punto de contacto con el tema del apartado anterior. En ambos casos, la confianza depositada en una realidad que no es Dios lleva a su divinización.

Las víctimas. El culto a Mammón es de los más cruentos. Huérfanos, viudas, pobres, emigrantes, débiles, miserables, incluso los mismos padres, aparecen en los textos proféticos como víctimas del deseo de enriquecerse.

Pero las víctimas de Mammón no son sólo las personas. También encontramos enumerados la justicia, el derecho, la misericordia, esos intereses de Dios a través de los cuales desea regular las rectas relaciones entre los hombres, y que podemos sintetizar en un solo término: la palabra de Dios. En Jr 6,9-30 y Ez 33,30-33 se advierte este hecho, que será denunciado más tarde por Jesús.

Pero hay otra víctima más de este culto a los bienes terrenos: el mismo hombre que lo practica. Podríamos pensar que él es el gran beneficiado, al menos en este mundo. Cometeríamos un grave error. Aunque el hombre se imagina dominar esa riqueza, es ella quien lo domina a él. No se trata sólo de que acapara su vida, y le exige un esfuerzo continuo. Se trata de que lo destruye interiormente, cerrándolo a Dios, al prójimo y a su misma realidad profunda. El culto al dinero es una de las formas más claras de alienación.

Una tradición profética refleja muy bien esta idea. Se trata de 1 Re 21, donde se cuenta una de las injusticias más famosas de la historia de Israel, el asesinato de Nabot. Tras su muerte, el rey Ajab marcha a «tomar posesión de la viña» (v. 16); piensa haber aumentado sus posesiones con ese terreno que tanto deseaba. Pero el perjudicado no ha sido sólo Nabot. Es también, y sobre todo, el mismo rey, como le indica Elías al decirle «te has vendido» (v. 20), idea que se repetirá en el juicio final sobre Ajab (v. 25). Este contraste entre «tomar posesión» y «venderse» refleja con profunda ironía la tragedia de los que deciden servir a Mammón.

2. La manipulación de Dios

En un breve e interesante artículo sobre «La realidad de Dios» y el problema de la idolatría afirmaba Von Rad: «Precisamente el hombre piadoso es el que corre más peligro de configurar a Dios a su imagen o según otra imagen» [17]. Y añade poco después: «También los cristianos corremos el peligro incesante de creer en mitos y adorar imágenes. No existe ni una sola verdad de fe que no podamos manipular idolátricamente» [18].

Hasta ahora nos hemos fijado en la vertiente de la idolatría que se orienta contra el primer mandamiento («no tendrás otros dioses frente a mí»). Ahora nos detendremos en la que se refiere al segundo, la prohibición de fabricar imágenes de Yahvé. Aunque se ha discutido mucho sobre el sentido de esta prohibición, la teoría más aceptada es que intenta impedir la manipulación de Dios [19]. Cuando uno construye una imagen, corre siempre el peligro de manipular a la divinidad. Si ésta concede lo que se le pide, se la premia ofreciéndole incienso y perfumes, ungiéndola

[17] *Die Wirklichkeit Gottes*, en *Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament* (Neukirchen 1974) 148.

[18] *O.c.*, 161. Como ejemplo concreto me limito a citar las interesantes palabras de R. Aubert a propósito de la época de Pío IX: «A veces, la devoción al papa adquiría incluso formas harto discutibles, que el arzobispo de Reims denunciaba como 'idolatría del papado'. Unos, a fin de poder confesar mejor que, para ellos, el papa era el vicario de Dios sobre la tierra –el 'Vice-Dios de la humanidad', se llegó a decir–, creían oportuno aplicarle los signos que en el breviario se dirigen a Dios mismo (...). Y otros lo saludaban con los títulos atribuidos a Cristo en las Sagradas Escrituras: *Pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior coelis factus.* Ahora bien, dichas inconveniencias no eran sólo aplicaciones irresponsables. Un artículo de 'La Civiltà Cattolica', la revista de los jesuitas romanos, explicaba que 'cuando medita el papa, es Dios mismo quien piensa en él'. Uno de los obispos ultramontanos más prestigiosos de Francia, monseñor Bertaud de Tulle, presentaba al papa como 'el Verbo encarnado que se prolonga'; y el obispo de Ginebra, monseñor Marmillod, no vacilaba en predicar sobre 'las tres encarnaciones del Hijo de Dios': en el seno de una virgen, en la eucaristía y en el anciano del Vaticano» (cf. Fliche / Martin, *Historia de la Iglesia*, vol. XXIV: *Pío IX y su época* [Valencia 1974] 329).

[19] Entre la abundante bibliografía sobre el tema, véase J. Alonso Díaz, *El alcance de la prohibición de las imágenes en el decálogo mosaico*: EstEcl 48 (1973) 315-26; K. H. Bernhardt, *Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes* (Berlín 1956); C. Bohlen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*: BBB 62 (1985); J. Dus, *Das zweite Gebot*: Communio Viatorum 4 (1961) 37-50; H. Th. Obbink, *Jahwebilder*: ZAW 6 (1929) 264- 74; W. H. Schmidt, *Ausprägungen des Bilderverbots? Zur Sichtbarkeit und Vorstellbarkeit Gottes im AT*, en Fs. G. Friedrich, ed. por H. Balz (Stuttgart 1973) 25-34; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I, 272-80; W. Zimmerli, *Das zweite Gebot*, en Fs. Bertholet (1950) 550-64.

con aceite, presentándole ofrendas. Si niega sus dones, se la castiga privándola de todo esto.

Esta mentalidad antigua, que los israelitas quisieron evitar, pervive todavía en algunos reductos cristianos, aunque sean escasos. Pero existen formas más graves de manipular a Dios. De acuerdo con la tradición bíblica, este hecho tiene lugar sobre todo en el terreno religioso. El culto, las verdades de fe, los sistemas religiosos, las personas sagradas, los tiempos, las tradiciones, se prestan a ser absolutizados, a manipular a Dios atándole las manos. Como decía Von Rad, «no existe ni una sola verdad de fe que no podamos manipular idolátricamente». Entonces, cuando creemos estar sirviendo al Dios verdadero, lo que hacemos es dar culto a un ídolo que nos hemos fabricado. En este error cayeron numerosos israelitas y judíos, y los profetas se vieron obligados a denunciarlo. Me limitaré a entresacar algunos ejemplos, aparentemente muy distintos, pero que reflejan todos ellos una falsa seguridad religiosa y un intento de manipular a Dios: el éxodo, la alianza, el templo y el «día del Señor».

2.1. *La manipulación por el dogma: el éxodo*

Si existe una verdad capital en la religión de Israel y en su idea de la historia de la salvación es el éxodo. La confesión de que «el Señor nos sacó de Egipto» atraviesa todo el Antiguo Testamento. «Yo soy el Señor, tu Dios, yo te saqué de Egipto, de la esclavitud», es la solemne introducción histórica al decálogo (Ex 20,2; Dt 5,6). Y el tema resuena en los salmos (135,8; 136,10-15), aparece en boca de paganos como Rajab (Jue 2,10) y Ajior (Jdt 5,10-14), es objeto de profunda reflexión por parte del autor del libro de la Sabiduría. Pero, como todas las verdades, también ésta se presta a interpretaciones erróneas, que provocan una falsa seguridad religiosa. Como si Dios se hubiese comprometido de forma definitiva y exclusiva con Israel, y éste pudiese abusar de dicho privilegio.

La denuncia más enérgica de esta postura se encuentra en el libro de Amós. Se trata de un pasaje muy breve, pero tan radical que debió de resultar blasfemo a sus oyentes y lectores:

> «¿No sois para mí como etíopes, israelitas?
> –oráculo del Señor–.
> Si saqué a Israel de Egipto,
> saqué a los filisteos de Creta
> y a los sirios de Quir» (Am 9,7).

Es imposible decir algo tan duro en menos palabras. De un golpe, Amós tira por tierra todo privilegio. Lo que Israel considera un episodio único y exclusivo en la historia universal, su salida de Egipto, es puesto al mismo nivel que las emigraciones de filisteos y sirios, precisamente esos pueblos que fueron de sus mayores enemigos. Amós no niega la intervención de Dios en Egipto, pero la amplía a la historia de todos los países. No desmitifica la historia de Israel, sino que hace sagrada toda la historia universal, eliminando con ello presuntos privilegios del que se considera «pueblo elegido». Pero el profeta no pretende herir su sensibilidad, sino hacer caer en la cuenta de una verdad profunda. Que las confesiones de fe, los dogmas, son palabras vacías cuando no se vive de acuerdo con ellas [20].

2.2. *La alianza*

Estrechamente unida al éxodo está la idea de la alianza. Es el momento capital que sigue a la salida de Egipto. Sellada en el Sinaí, Yahvé se compromete por ella a «ser el Dios de Israel», y éste a ser «el pueblo del Señor». Unión tan estricta se presta de nuevo a ser entendida como un privilegio, que garantiza contra toda amenaza futura. Y aunque el Antiguo Testamento insiste continuamente en que esta alianza quedará rota si el pueblo no cumple sus cláusulas (los mandamientos), en éste pervivió la idea de un compromiso incondicional por parte de Dios, que le ataba las manos para cualquier castigo. Frente a esta opinión se alza de nuevo Amós, que ve en la alianza no un motivo para sentirse seguro, sino un argumento para mayor responsabilidad:

> «Escuchad, israelitas, esta palabra que os dice el Señor
> a todas las tribus que saqué de Egipto.
> A vosotros solos os escogí
> entre todas las tribus de la tierra.
> Por eso os tomaré cuentas
> de todos vuestros pecados» (Am 3,1-2).

Con esa libertad típica del profeta, que le permite incluso contradecirse, Amós defiende en este caso la postura oficial: el único pueblo elegido por Dios es Israel. Pero si se pone de parte de sus oyentes es para descargar después sobre ellos un golpe aún más duro: la alianza sólo garantiza que se tendrán en cuenta todos los pecados contra ella.

[20] Como afirmaba Jesús: «No basta decirme: ¡Señor!, ¡Señor! para entrar en el Reino de los cielos; no, hay que poner por obra el designio de mi Padre del cielo» (Mt 7,21). La confesión de Jesús como «el Señor» es capital en el Nuevo Testamento, la que nos salva. Pero no automáticamente, de forma mágica, sino unida a una vida conforme con esa confesión.

2.3. El templo

A diferencia del éxodo y la alianza, el templo no es una verdad de fe, un dogma. Pero, como espacio sagrado especialmente elegido por Dios, se presta también a una confianza idolátrica. La mayor denuncia de este hecho la encontramos en Jeremías. Estamos a comienzos del reinado de Yoyaquim (609 a. C.), año de trágicas experiencias para los judíos. Poco antes ha muerto el gran rey Josías en la batalla de Meguido, a manos de los egipcios, y el faraón Necao, a su vuelta del norte, ha destituido y deportado al nuevo rey, Joacaz. En estos momentos de tensión e incertidumbre, el pueblo pone su confianza en «el templo del Señor». Creen que garantiza la seguridad de Jerusalén. Jeremías tira por tierra tales esperanzas, basadas en «razones que no sirven». Los judíos conciben el templo como una cueva de ladrones, en la que pueden refugiarse después de robar, asesinar y cometer adulterio. Dios no tolera esa mentalidad. Él no se compromete con un espacio físico, sino con una forma de conducta ética y religiosa. Por eso, si el pueblo no cambia, el destino del templo de Jerusalén será idéntico al del antiguo templo de Siló, el más importante en la época de los Jueces, que terminó borrado de la historia. Merece la pena recoger algunas frases de este importante discurso.

> «Así dice el Señor de los ejércitos, Dios de Israel: Enmendad vuestra conducta y vuestras acciones, no os hagáis ilusiones con razones falsas, repitiendo: 'el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor' (...). ¿De modo que robáis, matáis, cometéis adulterio, juráis en falso, quemáis incienso a Baal, seguís a dioses extranjeros y desconocidos, y después entráis a presentaros ante mí en este templo que lleva mi nombre y decís: 'Estamos salvados', para seguir cometiendo tales abominaciones? ¿Creéis que es una cueva de bandidos este templo que lleva mi nombre? (...). Andad, id a mi templo de Siló, y mirad lo que hice con él por la maldad de Israel, mi pueblo».

2.4. El día del Señor

Estamos ahora ante una tradición que arraiga con gran fuerza en Israel, provocando muchos malentendidos. Aunque es difícil rastrear los orígenes del tema, resulta indudable que los israelitas del siglo VIII a. C., contemporáneos de Amós, esperaban que el Señor se manifestase de forma grandiosa para exaltar a su pueblo y ponerlo a la cabeza de las naciones. Esto ocurriría en «el día del Señor». La expresión condensa toda una serie de discutibles privilegios y falsas esperanzas. Amós se enfrenta con ellas proponiendo una concepción totalmente distinta.

> «¡Ay de los que ansían el día del Señor!
> ¿De qué os servirá el día del Señor
> si es tenebroso y sin luz?
> Como cuando huye uno del león y topa con el oso,
> o se mete en casa, apoya la mano en la pared,
> y le pica la culebra» (Am 5,18-19).
> «Aquel día –oráculo del Señor–,
> haré ponerse el sol a mediodía
> y en pleno día oscureceré la tierra.
> Convertiré vuestras fiestas en duelo,
> vuestros cantos en elegías,
> vestiré de sayal toda cintura
> y dejaré calva toda cabeza;
> les daré un duelo como por el hijo único,
> el final será un día trágico» (Am 8,9-10) [21].

Estos ejemplos relacionados con los rivales de Dios y la manipulación de Dios demuestran que, para el profeta, el Señor es lo único absoluto. Muchos contemporáneos suyos presumirían de conceder también la importancia suprema a Yahvé. Pero es fácil advertir las diferencias. El hombre normal, incluso el hombre de cierta fe, tiende a considerar a Dios como una realidad más entre las muchas que lo rodean, y por eso no advierte oposición entre él y la riqueza, o entre él y los imperios. O lo ve como algo demasiado cercano, domesticable, al servicio de sus pequeños intereses. Las páginas anteriores, al hablar de la idolatría, dejan claro, indirectamente, la gran idea de Dios que tienen los profetas, consecuencia inevitable de su profunda experiencia religiosa. Quien no se siente asombrado por este Dios supremo, soberano, de los profetas, nunca captará su mensaje. A partir de esta experiencia es como se entiende la inserción del profeta en la sociedad de su tiempo y en la historia.

[21] Siguiendo estas huellas, otros profetas mantendrán este carácter trágico del día del Señor (Is 2,6-22; Sof 1,7-18; Ez 7, etc.).

18
La lucha por la justicia

Uno de los aspectos más famosos e importantes del mensaje profético lo constituye su denuncia de los problemas sociales y su esfuerzo por una sociedad más justa [1]. Incluso ha provocado la idea de que los profetas dieron un nuevo impulso a la religión de Israel, marcándola con un sentido ético del que antes carecía, al menos en tan alto grado. Hoy día se ven las cosas de otro modo. El descubrimiento de numerosos textos orientales –egipcios, mesopotamios, hititas y ugaríticos– ha demostrado que la preocupación por la justicia fue constante entre los pueblos del Antiguo Oriente Próximo [2]. Y, dentro de Israel, la sabiduría tribal, el culto, las leyes, intentaron inculcar desde antiguo, antes de que apareciesen los grandes profetas, el interés y el afecto por las personas más débiles. Interpretaríamos mal a los profetas si los considerásemos francotiradores al margen de esta lucha más amplia por la justicia. Por eso comenzaremos hablando de los intentos de solución anteriores a los profetas o contemporáneos con ellos. Esta base nos permitirá valorar mejor su aportación.

1. Los intentos de solución anteriores a los profetas

El período de los jueces, en el que se dan las primeras grandes diferencias sociales y económicas, es también testigo de los primeros esfuerzos por ayudar a los necesitados. Se encuentran en el llamado Código de la Alianza (Ex 21,22-23,19), que bastantes autores datan en esta época [3]. Aunque podemos ad-

[1] Una amplia exposición de todas las cuestiones que abordaremos, en J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra». La justicia social en los profetas de Israel* (Cristiandad, Madrid 1985), con bibliografía en las p. 465-477.

[2] Sobre la preocupación por los más débiles en Egipto, Mesopotamia, los hititas y Ugarit, véase J. L. Sicre, *o. c.*, 19-47.

[3] Jepsen, Riggren, Noth, Sellin-Rost, von Rad, Weiser, Procksch.

mitir que el Código fue redactado posteriormente, muchas de sus normas reflejan el espíritu y los problemas de dicho período. En relación con el tema de la justicia son interesantes los siguientes aspectos:

– *Preocupación por los más débiles*. «No oprimirás ni vejarás al emigrante» (Ex 22,20). «No humillarás a viudas ni huérfanos» (22,21). En este apartado podemos incluir las leyes sobre los esclavos (21,1-10.26-27; 23,12) [4] y las referencias a los pobres.

– *Preocupación por la recta administración de la justicia*. Se advierte en Ex 23,1-9, donde McKay, eliminando añadidos posteriores, reconstruye un decálogo sobre la conducta que deben observar ancianos, jueces y testigos en los tribunales [5].

– *Teniendo en cuenta la evolución posterior, reviste especial interés la legislación sobre el préstamo y las prendas tomadas en fianza*. «Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no serás con él un usurero, cargándole de intereses» (22,24). Relacionado con este tema está el de los objetos dejados en prenda. El Código sólo se fija en un caso concreto: «Si tomas en prenda la capa de tu prójimo, se la devolverás antes de ponerse el sol, porque no tiene otro vestido para cubrir su cuerpo y para acostarse» (22,25s). Sabemos que esta norma no se cumplió (cf. Am 2,8), y en épocas posteriores se toman en prenda las piedras del molino (cosa que prohibirá Dt 24,6), un animal (Job 24,3), e incluso un niño (Job 24,9).

Más tarde, este Código de la Alianza quedó anticuado y fue preciso renovarlo y ampliarlo [6]. Surgió de este modo una legislación nueva, que con el paso del tiempo se convirtió en el núcleo del actual Deuteronomio (Dt 12-26). Dentro de las normas de mayor contenido social encontramos los siguientes datos de interés:

– *Defensa de los grupos más pobres*. Permite que entren en

[4] Cf. N. P. Lemche, *The «Hebrew Slave». Comments on the Slave Laws Ex 21,2-11*: VT 25 (1975) 129-44; I. Cardellini, *Die biblische «Sklaven»-Gesetze im Lichte der keilschriftlichen Sklavenrechts*: BBB 55 (1981) 239-268.

[5] J. McKay, *Exodus XXIII 1-3.6-8: A Decalogue for the Administration of Justice in the City Gate*: VT 21 (1971) 311-25. La importancia de estos versos, sin hablar de «decálogo», ya la había puesto de relieve A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, en *Kleine Schriften*, I, 278-332. También G. Beer, en su comentario al Exodo de 1939, traslada a otro sitio los versos 4-5 y titula el resto «un espejo de jueces» (*ein Richterspiegel*), aunque lo considera dirigido a la conciencia de todos los israelitas.

[6] Eissfeldt, en su *Introducción al Antiguo Testamento*, piensa que el Deuteronomio pretendía eliminar el antiguo Código de la Alianza. Esta idea no me parece tan clara como él piensa.

la viña del prójimo y coman hasta hartarse (sin meter nada en la cesta) o que espiguen en las mieses, pero sin meter la hoz (Dt 23,25-26). Manda a los propietarios: «Cuando siegues la mies de tu campo y olvides en el suelo una gavilla, no vuelvas a recogerla; déjasela al emigrante, al huérfano y a la viuda, y así el Señor bendecirá todas tus tareas. Cuando varees tu olivar, no repases las ramas; déjaselas al emigrante, al huérfano y a la viuda. Cuando vendimies tu viña, no rebusques los racimos; déjaselos al emigrante, al huérfano y a la viuda» (Dt 24,19-21). A estos tres grupos tradicionales de personas necesitadas, el Deuteronomio añade los levitas, que no poseían tierras y se habían empobrecido con la centralización del culto en Jerusalén. En cuanto a los esclavos, a la prescripción de liberarlos al séptimo año (ver Ex 21,2), se añade ahora la de cargarlos de regalos (Dt 15,13-15). Y encontramos otra ley muy importante sobre el esclavo que se escapa (Dt 23,16-17), que supone en el legislador la conciencia de una injusticia de base, de una sociedad arbitraria, donde a veces sólo cabe el recurso de escapar de ella; aunque se infrinjan las normas en vigor, el Dt comprende esa postura y defiende al interesado.

– *A propósito de la administración de la justicia en los tribunales* se mantiene la norma fundamental (Dt 16,18-20).

– *Sorprende la importancia que ha adquirido el tema del préstamo*. Se insiste en no cargar intereses (Dt 23,20-21). Se hace más rigurosa la antigua ley de Ex 22,25, que permite tomar en prenda la capa del prójimo, con tal de devolverla antes de ponerse el sol; ahora se prohibe «tomar en prenda la ropa de la viuda» (Dt 24,17). Pero lo más importante y nuevo es la remisión cada siete años y la insistencia en la generosidad (Dt 15,1-11).

– *Ante el fenómeno creciente de personas que han perdido sus tierras y deben trabajar por cuenta ajena, aparece ahora una norma nueva sobre el salario*: «No explotarás al jornalero, pobre y necesitado, sea hermano tuyo o emigrante que vive en tu tierra, en tu ciudad; cada jornada le darás su jornal, antes que el sol se ponga, porque pasa necesidad y está pendiente del salario» (Dt 24,14).

– *Finalmente, ante las nuevas circunstancias, surge una ley sobre el comercio*: «No guardarás en la bolsa dos pesas: una más pesada que otra. No tendrás en casa dos medidas: una más capaz que otra. Ten pesas cabales y justas, ten medidas cabales y justas» (Dt 25,13-15).

No sólo las leyes, también la sabiduría y el culto inculcaban

unas rectas normas de conducta que hiciese más llevadera la situación [7]. Las liturgias de acceso al templo, con el mismo espíritu de otros textos babilonios [8], recuerdan que sólo puede hospedarse en el «monte santo» aquel que «procede honradamente y practica la justicia, habla sinceramente y no calumnia con su lengua, no presta dinero a usura ni acepta soborno contra el inocente» (Sal 15; ver también Sal 24 e Is 33,14-16). Por desgracia, este ideal no se mantuvo, y el templo se convirtió en cueva de ladrones (Jr 7,1-15). Legisladores, sacerdotes y sabios, más que solucionar los problemas, dan testimonio indirecto de la grave situación a la que se había llegado.

2. La denuncia de los profetas

2.1. Visión de conjunto de la sociedad

Cuando se expone este tema, es frecuente comenzar reuniendo las afirmaciones de los profetas sobre una serie de problemas concretos: lujo, latifundismo, esclavitud, opresión de los más débiles. Considero preferible partir de una visión de conjunto, que nos muestre cómo perciben la sociedad de su tiempo. Para ello, lo mejor es partir de los oráculos que nos describen la situación general de las capitales, Samaría y Jerusalén, ya que a través de ellas podemos conocer la realidad de los dos países que

[7] Sobre la literatura sapiencial, véase D. Cox, *Sedaqa and Mispat: The Concept of Righteousness in Later Wisdom*: Studi Biblici Francescani 27 (1977) 33-50; B. V. Malchow, *Social Justice in the Wisdom Literature*: BibTB 12 (1982) 120-124; Ph. J. Nel, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*: BZAW 158 (1982), con amplia bibliografía; W. Richter, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches* (Munich 1966); G. von Rad, *La sabiduría en Israel* (Madrid 1973) 103-130. El libro de J. W. Gaspar, *Social Ideas in the Wisdom Literature of the Old Testament* (Washington 1947) trata exclusivamente del matrimonio, el padre, la esposa, los hijos, la educación, la comunidad y su función social.

[8] Recuérdense las palabras de Gudea relacionadas con la construcción del templo Eninnu: «Desde el día en que el Rey [el dios] entró en su casa, durante siete días, la sierva acompañó a su señora, y el siervo estuvo al lado de su señor. En la ciudad, el fuerte y el siervo reposaron juntos, la lengua dañina cambió de palabras (...). No entregó el huérfano al rico, ni la viuda al poderoso» (Cilindro B, XVII,18-XVIII,13). Gudea tiene un concepto ético de la religión. El culto a los dioses debe ir acompañado de la práctica de la justicia, transformando la sociedad a su paso.

componen el pueblo de Dios. Comencemos por el Reino Norte, Israel.

a) La situación en Samaría

A lo largo de sus dos siglos de existencia (931-721), el Reino Norte contó con tres capitales, que se fueron sucediendo como residencia de los reyes. Tras un breve período en Siquem, la capital se trasladó a Tirsá, hasta que Omrí, en el siglo IX, construyó Samaría. Esta última fue la más importante de todas, además de la más lujosa. Este lujo se consiguió, inevitablemente, a costa de los sectores más modestos de la población, especialmente del campesinado, que atravesó momentos muy difíciles en el siglo VIII a. C.

Oseas, profeta del norte, no dedica especial importancia a este tema, ya que le preocupan más las continuas revueltas y luchas de partidos que se entablan en su época. Pero Amós, judío de origen, enviado por Dios a predicar en Israel, ofrece su punto de vista sobre la capital. El texto, enigmático para un lector moderno, adquiere enorme fuerza con una sencilla explicación [9]:

«Pregonad en los palacios de Asdod,
y en los palacios de Egipto;
reuníos en los montes de Samaría,
contempladla sumida en el terror [10],
repleta de oprimidos [11].
No saben obrar rectamente –oráculo del Señor–
los que atesoran violencia y robo en sus palacios»
(Am 3,9-10).

Amós presenta a Samaría como un gran escenario en el que se representa una obra comenzada hace años. Pero sólo puede

[9] Para una exposición más detallada, véase J. L. Sicre, *o.c.*, 116-9.

[10] La expresión *mehûmôt rabbôt* la traducen algunos de forma muy débil, como «gran tráfico», «gran confusión». El sentido es más fuerte; *mehûmôt rabbôt* aparece en 2 Cr 15,5 en paralelo con la falta de seguridad y paz en todo el país. Y en Ez 22,5 se da a Jerusalén el título de *rabbat hammehûmâ*, no porque sea una ciudad comercial, muy activa, sino porque en ella se asesina, se deshonra a los padres, se oprime a los débiles. *Mehûmâ* describe también el pánico mortal que Dios siembra entre los enemigos y los mueve a matarse entre sí. Por consiguiente, la mejor traducción es la de «pánico» o «terror», como propone Wolff.

[11] *ʿašuqîm* puede interpretarse como plural abstracto («opresiones») o en sentido concreto («oprimidos»). En el primer sentido sería expresión paralela al «gran terror»; en el segundo constituye la antítesis de «los que atesoran» (*ʾoṣrîm*: v. 10). Me inclino por esta última.

entenderla un público especializado en la materia. Por eso comienza invitando a los filisteos (Asdod) y a los egipcios. Para los israelitas, estos dos pueblos son enemigos tradicionales, prototipo de opresores. Los egipcios esclavizaron a Israel antes del éxodo; los filisteos, cuando se establecieron en Canaán. A este público, entendido en oprimir, invita Amós para que contemple un espectáculo de opresión.

La acción ha comenzado años antes de que acudan los espectadores, y el profeta la sintetiza en dos palabras: *mehûmot rabbôt*, una gran confusión o un gran terror, semejante al de la guerra. El espectáculo resulta al principio confuso, pero al punto se distinguen dos grupos en escena: el de los oprimidos y el de los que atesoran. Los primeros son casi marionetas, sujetos pasivos, mientras los segundos llevan a cabo toda la acción. Pero en ellos se detecta una incapacidad de obrar rectamente. Se trata de algo casi constitutivo. Amós no dice simplemente que actúan mal; dice que «no saben» obrar con rectitud. En cambio, son muy capaces de aumentar continuamente sus posesiones. Leyendo el resto del libro y basándonos en la arqueología, resulta fácil saber qué acumulan: objetos lujosos, lechos de marfil, instrumentos musicales, grandes provisiones de vino exquisito... Todo lo que permite una vida cómoda y lujosa. Pero Amós no se detiene en la enumeración. Pasa a la valoración, y califica lo que atesoran en sus palacios como «violencia y robo». Según Wolff, podríamos traducir «asesinatos y robos» [12].

¿Significa esto que los ricos de Samaría van matando y robando impunemente? No es probable. De acuerdo con Donner, estas dos palabras no debemos referirlas en este caso a hechos sangrientos o crueldades físicas, sino a formas típicamente cananeas de explotación económica permitidas por la ley. Pero esto no representa ningún consuelo para los acusados, al contrario. Porque Amós equipara el resultado de su actividad, aparentemente legal, con el fruto de un actividad criminal, propia de asesinos y ladrones.

Lo más sorprendente del pasaje es cómo juega Amós con el elemento sorpresa. Frente a lo que podríamos llamar una visión «turística», ofrece la visión «profética». Unos espectadores invitados a visitar Samaría habrían escrito algo muy distinto. Se sentirían admirados de su riqueza, su lujo, sus espléndidos palacios construidos con piedras sillares. Amós no descubre una ciudad próspera y en paz, sino sumida en el terror. El turista

[12] BK XIV/2, 232s.

admiraría el lujo de las grandes familias, su habilidad financiera, su sabiduría humana, sus espléndidos edificios repletos de objetos caros y lujosos. Amós desvela el trasfondo de mentira y de violencia criminal que los rodea. No son dignos de admiración, sino de desprecio y de castigo. A lo largo del libro desarrolla en rápidas pinceladas este juicio sintético y global:

«Así dice el Señor:
A Israel, por tres delitos y por cuatro no lo perdonaré.
Porque venden al inocente por dinero
y al pobre por un par de sandalias;
pisotean a los pobres y evitan el camino de los humildes;
un hombre y su padre abusan de la criada;
se acuestan sobre ropas dejadas en fianza
junto a cualquier altar,
beben vino de impuestos
en el templo de su Dios»
(Am 2,6-8).

Cada una de estas frases requeriría un extenso comentario [13]. Limitémonos a una idea capital: los más débiles desde el punto de vista social y económico son maltratados, humillados, incluso vendidos como esclavos, por parte de personas sin escrúpulos, que a sus injusticias añaden el descaro de cometerlas incluso en el templo, «junto a cualquier altar».

Estos poderosos pueden permitirse toda clase de lujos en el mobiliario («lechos de marfil», «divanes»), la comida («carneros y terneras»), la bebida y los «perfumes exquisitos» (ver 6,4-6, donde parece inspirarse la tremenda parábola del rico y Lázaro). Y este lujo encubre una actitud de codicia, que hace olvidarse de Dios y del prójimo, como indica el oráculo contra los comerciantes (8,4-7).

En este caos social, la institución más responsable es la encargada de administrar justicia. De ella depende que los pobres triunfen en sus reivindicaciones justas, o que se los oprima y explote mediante decisiones arbitrarias:

«Ay de los que convierten el derecho en ajenjo
y tiran por tierra la rectitud.
Odian al que interviene con valor en el tribunal
y detestan al que depone exactamente.
Pues por haber impuesto tributo de trigo al indigente,
exigiéndole cargas de grano,
si construís casas sillares, no las habitaréis;
si plantáis viñas selectas, no beberéis de su vino.
Sé bien vuestros muchos crímenes e innumerables pecados:

[13] Véase J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»*, 102-113.

estrujáis al inocente, aceptáis sobornos,
atropelláis a los pobres en el tribunal» (Am 5,7.10-12).

Piensan algunos comentaristas que todas estas injusticias tienen una meta: eliminar a los campesinos pobres, reducirlos a la miseria, para apoderarse de sus campos y poder crear grandes latifundios. La teoría resulta bastante verosímil. Pero es más interesante constatar que esta actitud va unida a una intensa preocupación por el culto, como si Dios se contentase con peregrinaciones, víctimas y ofrendas, mientras los pobres son pisoteados.

b) La situación en Jerusalén

Si para conocer las injusticias de Samaría sólo contamos con el testimonio de Amós, el caso de Jerusalén es distinto. Isaías, Miqueas, Sofonías, Jeremías y Ezequiel nos ponen en contacto con ellas. Dada la abundancia del material, me centraré en la visión de Isaías y Miqueas, con breves referencias a los otros profetas.

Isaías describe la capital de la forma siguiente:

«¡Cómo se ha vuelto una ramera la Villa Fiel!
Antes llena de derecho, morada de justicia,
y ahora de asesinos.
Tu plata se ha vuelto escoria, tu cerveza está aguada;
tus jefes son bandidos, socios de ladrones,
todos amigos de sobornos, en busca de regalos.
No defienden al huérfano,
no se encargan de la causa de la viuda.
Oráculo del Señor de los ejércitos, el héroe de Israel:
Tomaré satisfacción de mis adversarios,
venganza de mis enemigos.
Volveré mi mano contra ti:
te limpiaré de escoria con potasa,
separaré de ti la ganga.
Te daré jueces como los antiguos,
consejeros como los de antaño.
Entonces te llamarás Ciudad Justa, Villa Fiel» (1,21-26).

El diagnóstico de Isaías se asemeja al que muchos contemporáneos emiten sobre nuestra sociedad. Vivimos en un mundo que ha traicionado y abandonado a Dios, infiel, falso. Pero los motivos son distintos. ¿En qué pensamos nosotros al decir que el mundo ha abandonado a Dios, ha perdido la fe, etc.? ¿En iglesias vacías? ¿En poco interés por la doctrina tradicional? ¿Inmoralidad? ¿Qué tipo de inmoralidad?

Para Isaías, Jerusalén ha traicionado a Dios porque ha traicionado a los pobres. Y esta traición la han llevado a cabo las autoridades («tus jefes»), que se encuentran ante dos grupos sociales: los ricos, que se han enriquecido robando (estamos ante un caso manifiesto de demagogia profética) y los pobres, representados por los seres más débiles de la sociedad, huérfanos y viudas. Los primeros pueden ofrecer dinero antes de que se trate su problema, y recompensar con regalos los servicios prestados. Los segundos no pueden ofrecer nada; sólo pueden pedir que se les escuche. Ante esta diferencia, las autoridades se asocian con los ricos / ladrones.

Comparada con la visión que tiene Amós de Samaría, la de Isaías es más compleja e interesante. Habla de quienes acumulan tesoros robando; en esto coincide con Amós. Pero detecta una causa profunda: los ricos pueden robar porque las autoridades se lo permiten. Y éstas lo permiten porque están dominadas por el afán de lucro. Con ello se convierten en «rebeldes»; traicionan su profesión, traicionan a los pobres y traicionan a Dios. Por eso, la solución deberá venir en una línea institucional, eliminando a esas autoridades y nombrando en Jerusalén «jueces como los antiguos, consejeros como los de antaño».

Como indicaba antes, este texto es un caso típico de demagogia profética. ¿Acaso eran ladrones todos los ricos de Jerusalén? ¿Estaban corrompidas todas las autoridades? También hoy existen personas que simplifican los problemas, se expresan de forma demagógica y pecan de injustas en sus afirmaciones. Por eso las rechazamos con tranquilidad de conciencia. Al mismo tiempo, afirmamos que Isaías es un gran profeta, incluso el mayor de todos. Consideramos sus palabras «palabra de Dios». Esto revela nuestra profunda hipocresía. Despreciamos a los profetas actuales y ponemos flores en las tumbas de los antiguos profetas. Sería más honrado no prestar atención a ninguno de ellos.

Miqueas, contemporáneo de Isaías, es aún más duro cuando habla de Jerusalén:

«Escuchad, jefes de Jacob, príncipes de Israel:
vosotros, que detestáis la justicia y torcéis el derecho;
edificáis con sangre a Sión, a Jerusalén con crímenes.
Sus jefes juzgan por soborno,
sus sacerdotes predican a sueldo,
sus profetas adivinan por dinero,
y encima se apoyan en el Señor diciendo:
¿No está el Señor en medio de nosotros?
No nos sucederá nada malo.
Pues por vuestra culpa Sión será un campo arado,
Jerusalén será una ruina,

el monte del Señor un cerro de breñas» (Miq 3,9-11).

Este oráculo, uno de los más duros y famosos del Antiguo Testamento, comienza denunciando a las autoridades por sus sentimientos («detestáis la justicia») y su actitud global («torcéis el derecho»). A estos temas ya conocidos añade algo nuevo: estas personas tienen un centro de interés: Sión-Jerusalén. Se preocupan por ella, quieren mejorar y ampliar la capital. Para un campesino como Miqueas, Jerusalén debía de ser un gran espectáculo: «Dad vueltas en torno a Sión contando sus torreones; fijaos en sus baluartes, observad sus palacios» (Sal 48,13-14). Y resultaría fácil inculcarle los sentimientos del Salmo 122:

«¡Qué alegría cuando me dijeron: 'Vamos a la casa del Señor'.
Ya están pisando nuestros pies tus umbrales, Jerusalén.
Jerusalén está construida como ciudad bien trazada (...).
En ella están los tribunales de justicia,
en el palacio de David.
Desead la paz a Jerusalén (...).
En nombre de mis hermanos y compañeros
te saludo con la paz;
por la casa del Señor, nuestro Dios, te deseo todo bien».

Pero Miqueas no pertenece a este grupo. No ama a Jerusalén, ni sus edificios ni su progreso. No cree en sus tribunales de justicia. No se siente contento de estar en la ciudad. No desea su paz. Igual que Amós, no es un turista ni un peregrino, sino un profeta, que descubre el revés de la trama. Prosperidad y progreso están construidos con la sangre de los pobres, a base de injusticias.

No sabemos a qué hechos concretos se refiere: quizá a los trabajos forzados, sin remuneración, a que las autoridades someten al pueblo para llevar a cabo su actividad constructora (algo parecido a lo que hará el rey Joaquín un siglo más tarde y que denunció Jeremías); quizá a los duros tributos que hacen posible el esplendor de la capital. En cualquier caso, se trata de medidas crueles, criminales y sangrientas.

¿Cómo ha podido llegarse a esta situación de injusticia? Porque la codicia se adueña de todos, incluso de los responsables religiosos. Al ritmo del dinero danzan todas las personas importantes de Jerusalén. Y lo más grave es que encima presumen de religiosos e invocan la presencia de Dios para sentirse seguros (3,9-11). Cometen el pecado que más tarde denunciará Jesús: pretenden dar culto a Dios y al dinero. Pero sólo reservan para Dios las palabras; las obras y el corazón están lejos de él, centrados en la ganancia.

En otro de sus textos, Miqueas repite que la sociedad está

dividida en dos grandes grupos. No establece una distinción entre opresores y oprimidos, sino entra la clase dirigente y «mi pueblo»:

«Escuchad, jefes de Jacob, príncipes de Israel:
¿No os toca a vosotros ocuparos del derecho,
vosotros que amáis el mal y odiáis el bien,
que arrancáis la piel del cuerpo, la carne de los huesos?
Pues los que comen la carne de mi pueblo,
y le arrancan la piel
y le rompen los huesos,
y lo cortan como carne para la olla,
como carne de puchero,
cuando clamen al Señor, no les responderá.
Les ocultará el rostro (en aquel momento)
por sus malas acciones» (Miq 3,1-4).

Este texto contiene datos muy interesantes. En primer lugar, la metáfora de partida, que expresa de forma gráfica el desprecio y la crueldad con que actúan las autoridades, tratando al pueblo como carne de matadero. Por otra parte, la causa de esta situación radica en la actitud interior de los dirigentes, que odian el bien y aman el mal; más adelante nos preguntaremos si los profetas culpan a las estructuras sociales del mal existente, pero no cabe duda de que siempre tienen en cuenta la actitud de pecado que domina al corazón. Por último, el pueblo oprimido y maltratado aparece en boca de Dios como «mi pueblo»; el Señor se siente profundamente vinculado a esas personas a las que salvó de la esclavitud de Egipto y con las que estableció un pacto («mi pueblo» es una referencia explícita a la fórmula de la alianza), mientras se distancia de los opresores.

El veredicto de Isaías y Miqueas coincide con el que otros profetas judíos emitirán un siglo más tarde sobre Jerusalén. Baste recordar esta descripción de Sofonías:

«¡Ay de la ciudad rebelde, manchada y opresora!
No obedeció ni escarmentó.
No confiaba en el Señor ni acudía a su Dios.
Sus príncipes en ella eran leones rugiendo;
sus jueces, lobos a la tarde, sin comer desde la mañana;
sus profetas, unos temerarios, hombres desleales;
sus sacerdotes profanaban lo sacro, violentaban la ley.
En ella está el Señor justo, que no comete injusticia;
cada mañana establece su derecho, al alba sin falta;
pero el criminal no reconoce su culpa» (Sof 3,1-5)

Como en otros textos proféticos, el comienzo produce la impresión de que el profeta responsabiliza a todos los habitantes de las injusticias cometidas. Por otra parte, un lector poco avezado podría pasar por alto el matiz social, leyendo el texto

como simple denuncia de la actitud para con Dios. Pero los versos siguientes eliminan estos posibles equívocos. Igual que Isaías decía que Jerusalén se había prostituido por culpa de las injusticias y el dinero (Is 1,21-26), Sofonías insiste en que la «rebeldía» contra Dios se concreta especialmente en el terreno social. Y hay grupos con especial responsabilidad en este tema. Prácticamente coinciden con los denunciados por Miq 3,9-11: príncipes, jueces, profetas, sacerdotes. Autoridades civiles, judiciales, religiosas [14].

Ezequiel, basándose en este texto, desarrolló la misma idea, describiendo detalladamente la guerra ininterrumpida de los ricos contra el pueblo (Ez 22,23-31). El oráculo, probablemente posterior al año 586, intenta justificar la catástrofe de Jerusalén, cuando quedó arrasada, sin murallas, y con el templo incendiado. ¿A qué se debió este castigo tan terrible? Ezequiel aduce como causa la trágica situación de la capital antes del destierro. En ella «se devoraba a la gente», «se multiplicaba el número de viudas», «se derramaba sangre y se eliminaba gente», «se explotaba al desgraciado y al pobre, y atropellaban inicuamente al emigrante». Los grupos opresores quedan perfectamente delimitados: príncipes (v. 25), sacerdotes (v. 26), nobles (v. 27), falsos profetas (v. 28), terratenientes (v. 29). Es interesante advertir cómo participa cada uno de ellos en esta tarea: los príncipes como leones que matan y roban; los nobles como lobos; los terratenientes, robando y atropellando. ¿Qué hacen en medio de ellos sacerdotes y profetas? No se les acusa de asesinar ni de robar. Su participación consiste en que justifican y toleran los crímenes que se cometen. Las frases de Ezequiel sobre ellos parecen bastante ambiguas, y fuera de contexto podrían significar pecados puramente cultuales. Pero el contexto marcadamente social del oráculo sugiere interpretarlas en el mismo sentido. De hecho, la declaración de lo puro e impuro, sagrado o profano, no se refiere sólo a los alimentos, sacrificios, etc. Abarca también las costumbres y las condiciones de participación en el culto (cf. Sal 24,3-5). Pero los sacerdotes, en vez de proclamar estas verdades, que responden al espíritu de la alianza, «violan la ley» y cierran los ojos.

Mucho más claro todavía es el aspecto ético en el caso de los falsos profetas (v. 28). Lo que dice Ezequiel se entiende muy bien recordando textos como Miq 2,11; 3,5.11: los falsos profetas se alían con los ricos y poderosos y proclaman que todo está

[14] Un estudio detallado del texto en J. L. Sicre, *o. c.*, 328-333.

bien, que hay paz, cuando la situación es de hecho insostenible. Por consiguiente, el gran pecado de sacerdotes y profetas consiste en aceptar y justificar una situación contraria a la voluntad de Dios. Han puesto la religión al servicio de los opresores. Pero Dios no se dejó manipular y envió el castigo.

Si buscamos la causa que, según Ezequiel, provoca esta situación, su diagnóstico coincide con el de Miqueas. Lo encontramos al final del v. 27, en la única oración final de todo el oráculo: «Para enriquecerse». Esta frase se refiere a los nobles, pero no cabe duda de que también describe la actitud profunda de los demás grupos. Con ello quiere decirnos el profeta que el mal radica en el corazón del hombre. Aunque las estructuras sociales estén corrompidas y se hayan vuelto opresoras, hay también algo muy grave, por debajo de las estructuras: la corrupción del corazón, que ha abandonado a Dios para servir al dinero (cf. Mt 6,24).

2.2. *Los problemas concretos*

Hasta ahora nos hemos fijado en la visión global que los profetas tienen de las dos capitales en cuanto a las injusticias que en ellas se cometen. Ahora centraremos nuestra atención en algunos de los problemas concretos que denuncian. Los diez temas más llamativos son: administración de la justicia en los tribunales, comercio, esclavitud, latifundismo, salario, tributos e impuestos, robo, asesinato, garantías y préstamos, lujo. Algunos de ellos han aparecido ya en los textos precedentes. Selecciono algunos puntos de vital interés.

a) La administración de la justicia

De ella dependen los bienes e incluso la vida de muchas personas. Pero, en opinión de bastantes profetas, es de las cosas que peor funcionan. Es frecuente la denuncia de soborno, que lleva a absolver al culpable y condenar al inocente. Esta codicia lleva al perjurio, a desinteresarse por las causas de los pobres e incluso a explotarlos con la ley en la mano. Este último aspecto lo presenta de forma magistral un texto de Isaías (10,1-4), que comienza:

«Ay de los que decretan decretos inicuos
y redactan con entusiasmo normas vejatorias
para dejar sin defensa a los débiles
y robar su derecho a los pobres de mi pueblo;
para que las viudas se conviertan en sus presas
y poder saquear a los huérfanos».

Resulta difícil identificar a las personas denunciadas por el profeta (legisladores, jueces injustos, funcionarios reales), pero queda claro que tienen poder para manipular la ley a su favor, redactando «con entusiasmo» una serie de normas complementarias. Con ello pretenden cuatro cosas: 1) excluir a los débiles de la comunidad jurídica; 2) robar a los pobres toda reivindicación justa; 3) esclavizar a las viudas; 4) apropiarse de los bienes del huérfano.

Hay algo que llama la atención en este texto. Un siglo antes, cuando la reina Jezabel quiso apoderarse de la viña de Nabot, tuvo que matarlo (1 Re 21). Ahora, los métodos de explotación se han refinado. Ya no es preciso suprimir a las personas, basta con suprimir sus derechos. Es un procedimiento menos escandaloso y más eficaz. Puede aplicarse a infinidad de casos. No se trata, pues, del frecuente pecado de soborno y corrupción, sino de algo nuevo: «La clase alta quiere crear el fundamento jurídico que legalice la expansión de su capital» [15]. Es la manifestación más descarada del poder legislativo al servicio de los poderosos.

b) El comercio [16]

En orden de frecuencia, el segundo problema que más preocupa a los profetas es el del comercio. Astour defiende la peregrina idea de que los profetas atacan a los comerciantes fenicios [17]. Es indudable que Ezequiel, por ejemplo, no siente la menor simpatía hacia ellos. Pero lo que condena especialmente en el c. 27 es el imperialismo económico. Los textos de Am 8,4-6; Os 12,8; Miq 6,9-11; Sof 1,10-11; Jr 5,27 no sugieren en ningún momento que se trate de comerciantes fenicios.

El tema se enfoca de distinto modo. Amós descubre en los comerciantes el deseo de enriquecerse a costa de los pobres, traficando con su libertad, vendiéndoles incluso los peores productos, angustiados de tener que cerrar sus negocios un solo día de fiesta. Resulta difícil saber si tras esta operación se esconde una intención más grave: arruinar a los campesinos pobres, para que se vean obligados a entregar sus tierras y venderse como esclavos. Idéntica crueldad, ligada a gran dosis de astucia, denuncia Jeremías. Oseas y Miqueas insisten en los procedimientos fraudulentos, mientras Sofonías capta que el comercio termina apasionando a todo el pueblo; incluso los que son víctimas de él lloran su desaparición.

[15] H. Wildberger, *Jesaja*, BK, X, 198. La actitud denunciada por Isaías conserva toda su vigencia en el sistema capitalista actual: «El hecho de que el 75 % desfavorecido de la población de un país acepte, mediante el conjunto de contratos o transacciones pertinentes, la magra porción de ingreso nacional que de hecho le está tocando, no significa en modo alguno que tal distribución sea justa. Significa, por el contrario, que al proletariado le están robando con apoyo y aprobación y sanción del sistema jurídico vigente» (J. Miranda, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión* [Salamanca 1972] 26).

[16] F. Lage, *La crítica del comercio en los profetas de Israel*: Moralia 7 (1985) 3-28.

[17] M. Astour, *Metamorphoses de Baal: les rivalités commerciales au IX siècle*: Evidences 75 (1959) 35-40; 77 (1959) 54-58.

c) La esclavitud

A pesar del drama que supone, no es tema frecuente en los profetas. Llama la atención que Amós le conceda importancia tan grande (1,6.9; 2,6; 8,6) y los otros lo silencien, a excepción de Jeremías (34,8-20). En la antigüedad existían diversos caminos para convertirse en esclavo [18]. Amós menciona los dos más frecuentes: haber sido hecho prisionero en la guerra, y la esclavitud por deudas. En una época en que la esclavitud resulta normal, Amós se muestra intransigente en ambos casos. No hay motivos para esclavizar al hombre, nada lo justifica. Jeremías sólo contempla el caso del que se ha vendido como esclavo y debe ser puesto en libertad al cabo de siete años de acuerdo con la ley. Le preocupa el destino de esta gente. Pero lo que pone de relieve es la transgresión de un compromiso sellado ante el Señor. En cuanto a los otros profetas, es posible que Isaías y Miqueas tengan presente el problema cuando hablan de los huérfanos que se convierten en «botín» de los poderosos (Is 10,1-2) y de los niños a los que roban su dignidad por siempre (Miq 2,9).

d) El latifundismo

Como ya hemos indicado, es tema de capital importancia, dada la economía básicamente agraria de Israel. Pero sólo lo mencionan Isaías y Miqueas. Es curioso que no lo trate Amós, teniendo en cuenta su preocupación por los pequeños campesinos. La denuncia de «ladrones y perjuros» en Zac 5,1-4 quizá esté relacionada con la apropiación indebida de los campos de los desterrados [19]. El problema revistió suma gravedad durante el siglo V, como refleja Neh 5. Sin embargo, el libro de Malaquías, que procede de esa época, no lo menciona.

[18] Cf. I. Mendelssohn, *Slavery in the Ancient Near East*: BA 9 (1946) 74-88.

[19] Cf. J. L. Sicre, *o. c.*, 424-426.

e) El salario

Expresamente trata la cuestión Jeremías, cuando acusa al rey Joaquín de construirse un palacio sin pagar a los obreros (Jr 22,13-19). Malaquías denuncia a los propietarios que defraudan de su jornal al que trabaja para ellos (3,5). Esta aparición tardía del tema, y su ausencia en los profetas anteriores, puede ser indicio de que en el siglo V aumenta el número de asalariados sin propiedades. Pero, ya que este fenómeno es muy antiguo, también podemos afirmar que los profetas de los siglos VIII-VII no le concedieron especial importancia.

f) Lujo y riqueza

El tema se enfoca de formas muy distintas. Amós acentúa la buena vida de la clase alta, con toda clase de placeres, objetos costosos, comida exquisita, perfumes, magníficos palacios, excelentes viñas (3,10.15; 4,1; 5,11; 6,4-7). Isaías conoce todo esto, pero lo relaciona más con el orgullo y la ambición política (3,18-21; 5,8-10.11-13). Jeremías sabe hablar de la riqueza de formas muy distintas: con la energía del profeta (5,25-28) y con la mirada escéptica del sabio (17,11), condenando siempre la injusticia. También Ezequiel denuncia la riqueza conseguida oprimiendo al prójimo (22,12). El afán de enriquecerse es pecado de todo el pueblo según Jeremías (6,13; 8,10) y Ezequiel (33,31), aunque incurren especialmente en él los poderosos (Is 56,11) y el rey (Jr 22,17).

3. ¿Dónde se basa la crítica social?

A lo largo de la investigación de este tema, se han propuesto ideas muy distintas, condicionadas en parte por la mentalidad de la época. Si analizamos lo que se ha dicho a propósito de Amós, podemos tener una panorámica que sirva de paradigma para los otros profetas.

Tres líneas fundamentales se han propuesto para explicar la base de la crítica social de Amós: a) un concepto ético de Dios y del hombre con valor universal; b) una experiencia personal del profeta; c) las tradiciones típicas de Israel. En principio, no se excluyen mutuamente. Pero algunos comentaristas defienden su postura de manera tajante, excluyendo otras. Y, dentro de cada uno de estos puntos, especialmente dentro del tercero, se puede poner el énfasis en una tradición determinada (legal, sapiencial, cultual). Con estos presupuestos, podemos trazar la siguiente panorámica.

a) Amós se basa en un *concepto ético de Dios*. «Amós convierte la justicia en punto céntrico de toda su idea de Dios. También antes se concebía a Yahvé como protector de la moral y del derecho (...), pero nadie como Amós había situado hasta entonces con tanta energía la idea de la justicia y de la moralidad en el centro de toda la idea de Dios» [20]. Dentro de esta primera línea, otros piensan que Amós se basa en «la evidencia del hecho moral», «en la naturaleza moral del hombre». Es la opinión defendida especialmente por Wellhausen, que presenta con ello a los profetas como fundadores del «monoteísmo ético». Y Duhm afirma: «Todos estos pecados [se refiere a los denunciados en Am 1-2] son faltas contra el sentimiento natural del hombre (...). Por eso Amós no invoca una ley existente (...), sino presupone que sus exigencias sólo expresan el sentimiento natural de justicia y equidad innato a todo hombre, y que resulta antinatural despreciar y contravenir. Amós, por consiguiente, intuye la naturaleza moral del hombre» [21].

b) Otros autores creen que el profeta se basa en *una experiencia personal*. «Esta nueva idea del profeta brotó de una experiencia extática. Vivenció espiritualmente a Dios con toda su omnipotencia, lo 'vio' y 'escuchó' (...). Y lo vivenció espiritualmente como una personalidad moral de tremenda seriedad y tremenda exigencia, como la encarnación sagrada de la idea moral eterna» [22]. «Una experiencia religiosa y moral al mismo tiempo constituye la base de la actividad y de la predicación de Amós. Un día encontró en su conciencia una voluntad superior e idéntica al Bien, que se le reveló ante todo como Dios de la justicia (...). Históricamente, debemos reconocer que este poderoso heraldo de la justicia eterna encontró en una experiencia religiosa y moral el secreto de su originalidad, de su fuerza y, gracias a ella, el homenaje de la humanidad» [23].

c) El grupo más numeroso de comentaristas piensa que Amós no descubre cosas nuevas, no es un revolucionario ético que abre un camino nuevo en la historia de la humanidad ni se basa en ideas abstractas sobre la moral y el hombre. *Amós se inserta en el contexto del pueblo de Israel, en su vida y sus*

[20] W. Nowack, *Die kleinen Propheten* (HAT III/4) (Gotinga 1903) 124. Afirmaciones parecidas en S. R. Driver, *Joel and Amos*, 111.

[21] B. Duhm, *Die Theologie der Propheten* (Bonn 1875) 111 y 116.

[22] Balla, *Amos*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, I (Tubinga 1927) 308.

[23] P. Humbert, *Un héraut de la justice, Amos*: RTPh 5 (1917) 3-35; cf. 34.

tradiciones. Naturalmente, tuvo una experiencia personal, como deja claro el mismo libro. Pero esto no excluye otra serie de influjos, que se adoptan como punto de partida para explicar su mensaje. «La moralidad de los profetas no es la moralidad de la humanidad, sino la de Israel, que no separa costumbre, derecho y moral, como hacen otros pueblos antiguos (...). Los profetas no son fanáticos del monoteísmo, como se dice a menudo, sino representantes de la pureza incontaminada de la esencia israelí, que une estrechamente las antiguas costumbres patriarcales con el culto de Yahvé. Poner el fundamento de la moralidad en la fe yahvista, separar lo puro de lo impuro, creyentes de paganos, es algo esencial a esta moralidad, que es religiosa y no general y racional. Esta moralidad resulta nada sin la pertenencia al pueblo escogido y sin el reconocimiento y adoración de Yahvé; resulta nada sin la comunidad, en la que están unidas las voluntades» [24].

La polémica con los autores precedentes es clara. La denuncia de Amós –podríamos añadir, la de Miqueas, Isaías, etc.– resulta inconcebible sin la fe en Yahvé, sin la comunidad de Israel, sus tradiciones y su culto. Pero el desarrollo de esta idea general se presta a múltiples matices.

Para unos, la base de la crítica social de Amós se encuentra en la elección y la alianza. Dentro de esta línea, algunos autores consideran esta idea demasiado vaga, e intentan concretarla en un aspecto de la alianza, las normas de conducta que ella exige. De nuevo caben diversas posibilidades: unos hablan de los mandamientos divinos (Kapelrud, Dion), otros se refieren a la tradición legal precedente (Weiser), que algunos identifican con el Código de la Alianza (Würthwein, von Rad, Phillips, Zimmerli). Mientras los autores anteriores relacionan a Amós con la tradición legal, Wolff emprende un camino nuevo al ponerlo en contacto con la corriente sapiencial, concretamente con la sabiduría tribal [25]. Vesco, en vez de relacionar al profeta con la sabiduría tribal, lo hace con los sabios de la corte, aunque sin negar otros influjos [26].

El peligro de todas estas interpretaciones es limitar mucho los posibles influjos recibidos por los profetas. En definitiva, la postura más adecuada parece la que fundamenta la denuncia social de Amós en factores muy diversos: sentimiento natural religioso y humano, experiencia personal, tradiciones de Israel (alianza, legislación, sabiduría). No quiero decir con ello que todos estos elementos se encuentren al mismo nivel. Lo típico de Israel y la experiencia personal juegan un papel decisivo. Pero no podemos absolutizar ningún elemento a costa de los otros. Schmid lo ha formulado de manera adecuada. La visión del profeta no procede primariamente del derecho ni de la sabiduría; junto a ellos, expresa un conocimiento general. «¿A través de qué canales le llega a Amós este conocimiento? No 'directamente desde arriba' ni de una relación directa con la ciencia en sí. Eso no existe. Pero es difícil aclarar más la cuestión; no porque sepamos muy poco de la vida del profeta, sino porque resulta muy difícil, casi imposible, saber dónde basa un hombre ese conocimiento. ¿De dónde sé que no puedo matar al prójimo? ¿De la educación que he recibido? ¿De que me lo dijeron mis padres o mis abuelos? ¿De las historias que me contaron de pequeño? ¿De los libros para niños que leí? ¿De refranes que me han enseñado? ¿De la reflexión intelectual y la evidencia? ¿De la enseñanza religiosa, el decálogo, la predicación? ¿De mi conocimiento del Código de Derecho Penal? Este conocimiento llega al individuo de múltiples formas, por muchos canales. Sólo en casos excepcionales se puede decir con certeza de dónde procede lo que uno sabe. Esto también es válido para Amós. Debemos aceptar que conocía el antiguo derecho israelí; conocía la 'ética tribal' del antiguo Israel; también, con cierta seguridad, determinados recursos estilísticos de la literatura sapiencial. Conocía las tradiciones religiosas de Israel, que suministraban a su modo este conocimiento y otras muchas cosas. Este conocimiento en el que se movía, y la misión especial que se le encomendó, lo configuran tal y como aparece en su libro, con su imagen, su colorido, su lenguaje, su compromiso pleno» [27].

[24] E. Troeltsch, *Glaube und Ethos der hebräischen Propheten*, en *Gesammelte Schriften*, IV, 1925, 50s.

[25] H. W. Wolff, *Amos' geistige Heimat* WMANT 18 (1964). En esto no era el primero. Lindblom ya había hecho referencia de pasada a ciertas relaciones, sobre todo de tipo estilístico, entre Amós y los sabios (cf. J. Lindblom, *Wisdom in the Old Testament Prophets*: SVT III [Leiden 1955], 192-204). Y el tema lo elaboró Terrien más detenidamente años después (cf. S. Terrien, *Amos and Wisdom*, en *Israel's Prophetic Heritage*, Homenaje a Muilenburg [1962] 108-115). Pero ha sido Wolff quien ha subrayado la relación entre la denuncia social de Amós y el mensaje de los sabios.

[26] J. L. Vesco, *Amos de Teqoa, défenseur de l'homme*: RB 87 (1980) 481-513; cf. 504s.

[27] H. H. Schmid, *Amos. Zur Frage nach der «geistigen Heimat» des Propheten*: WuD 10 (1969) 85-103; cf. 101. Esta opinión la comparte R. Martin-Achard, *Amos. L'homme, le message, l'influence* (Ginebra 1984) 82.

4. ¿Cabe esperar solución?

Debemos preguntarnos, ante todo, si los profetas alientan algún tipo de esperanza con respecto a un cambio radical de la sociedad. Porque muchos autores piensan que ellos, al denunciar las injusticias sociales, sólo pretenden justificar el castigo inminente de Dios. Por tanto, no esperaban ni pretendían un cambio, sino demostrar que todo estaba podrido y que el castigo resultaba inevitable. Ofrezco algunos comentarios bastante representativos de esta tendencia:

«Elías y su círculo no excluían en el siglo IX una mejora de la situación, aunque ésta no vendría por caminos pacíficos, sino por el de la revolución (2 Re 9s), que provocaría un cambio dinástico (...). Amós y los otros profetas del siglo VIII consideran esto impensable. La sociedad contemporánea les parece tan corrompida que sería absurdo pensar en reformas y revoluciones» [28].

«Los profetas no proclaman una especie de nuevo programa de reforma social. Más bien reconocen que la situación social y económica está deteriorada, es contraria a la voluntad de Dios... y fundamentan en ella la amenaza pronunciada por Yahvé» [29].

Wanke ha criticado con gran ironía esta interpretación tan pietista: «Es como si un párroco se pone a predicar proféticamente y dice: 'Queridos hermanos, el juicio de Dios es inevitable. Dentro de poco os caerá encima una bomba atómica. Pero consolaos: es justo que os caiga'. Si un párroco dijera esto, no haría más que repetir la predicación de los profetas, según la interpretación de los exegetas que estamos comentando. Más aún, tendría que seguir de la forma siguiente: Puesto que el juicio de Dios es inevitable, no vale la pena complicarse la vida con reformas sociales y cosas parecidas. Recordad que los profetas no lo intentaron» [30].

Es evidente que así no se reproduce el mensaje profético. Pero resulta difícil decir qué intenciones y esperanzas alientan. Comenzando de forma negativa, diría:

– *No pretenden ofrecer un programa de reforma social.* Su mensaje no constituye un «análisis científico» de la sociedad y de sus problemas, con claras vías prácticas de solución. En todo caso, ofrecerían como solución la vuelta al espíritu de la alianza y a las normas que de él dimanan.

– *Tampoco pretenden levantar a los oprimidos contra los opresores.* Sólo encontramos dos ejemplos de esta actitud, y en tiempos antiguos: el caso de Ajías de Siló, que fomenta y sanciona la revolución de Jeroboán I contra Roboán (1 Re 11,29ss), y el de Eliseo, que favorece la revolución de Jehú (2 Re 9-10). En profetas posteriores no encontramos nada parecido. Lo cual no debe extrañarnos, porque un principio básico de Israel afirma que la venganza corresponde a Dios [31]. Y los profetas están convencidos de que Dios defenderá al pobre y llevará a cabo el castigo de los poderosos y opresores, pero no a través de una revolución interna, sino de una invasión extranjera.

Si intentamos describir de forma positiva lo que esperan los profetas y las posibles soluciones que entrevén, se advierten notables diferencias entre ellos. Algunos incluso varían según las circunstancias.

Amós vincula la posibilidad de supervivencia a la conversión, que se concreta en implantar la justicia en los tribunales. La solución depende del hombre, que debe amar el bien y odiar el mal, cambiando sus sentimientos y actitudes. Sus contemporáneos no están dispuestos a ello, y el profeta tampoco alienta demasiadas esperanzas de que los problemas desaparezcan.

Isaías, que también intenta el camino de la conversión, se muestra más esperanzado. No porque confíe en sus paisanos, sino porque espera una intervención de Dios. El remedio estaría normalmente en unas autoridades justas y honestas. Humanamente es imposible. Será Dios quien deponga a las actuales y dé al pueblo «jueces como los antiguos, consejeros como los de antaño». El, o algunos de sus discípulos (según se piense sobre la autenticidad de 9,1-6 y 11,1-9) ponen luego el énfasis en un monarca justo, que «consolide su trono con la justicia y el derecho» (9,6), que, lleno del espíritu de Dios, haga justicia a pobres y oprimidos (11,1-5). En etapas posteriores de la tradición isaiana se hablará de la importancia del rey y los ministros (32,1ss).

Oseas también espera un futuro mejor, pero es necesaria una

[28] K. Koch, *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten*, en *Probleme biblischer Theologie*, Fs. G. von Rad (1971) 236-57; ver 238.

[29] H. E. von Waldow, *Social responsibility and social structure in early Israel*: CBQ 32 (1970) 182-204; cf. 203s.

[30] G. Wanke, *Zur Grundlage und Absicht prophetischer Sozialkritik*: KuD 18 (1972) 1-17; cf. 15.

[31] «No digas: 'me las pagarás'; espera en el Señor, que él te defenderá» (Prov 20,22).

etapa previa de purificación (3,4). Han sido las ambiciones políticas, las intrigas de palacio, las que han provocado el régimen de violencia y muerte que domina a su pueblo. Y una idea errónea de Dios ha fomentado estas injusticias, en vez de ponerles fin. Por eso, la institución monárquica y el culto deben desaparecer «muchos años». No se puede resumir en pocas palabras todo el pensamiento de Oseas, poco explícito por lo demás. Parece que la solución la espera de Dios, más que de los hombres, aunque insiste en su llamamiento a la conversión (6,6).

Miqueas también espera. Pero cosas muy distintas. Que a los ricos les arrebaten sus tierras, para que sean repartidas de nuevo en la asamblea del Señor (2,1-5). Y que Jerusalén, construida con la sangre de los pobres, desaparezca de la historia. Mientras esté en pie, no cabe solución, porque la situación es tan terrible que no admite parches ni componendas.

Sofonías anuncia un día del Señor que pondrá fin a idólatras, ladrones y comerciantes. La justicia y la humildad son los únicos remedios. Pero Jerusalén, «ciudad rebelde, manchada y opresora» (3,1), no obedece ni escarmienta. La solución no vendrá en la línea de Isaías –nuevas autoridades– ni en la de Miqueas –destrucción total–, sino en la acción de Dios, que dejará un pueblo «pobre y humilde».

Jeremías, predicador incansable de la conversión, piensa con Amós que de ella depende el futuro, no sólo del pueblo, sino de la monarquía. Pero no espera mucho de un pueblo que se aferra a la deslealtad y la mentira. Será Dios quien traiga la solución suscitando un vástago a David, que impondrá el derecho y la justicia. Quizá este texto (23,5-6) no sea suyo. También existen dudas con respecto a 31,31-34, que formula la esperanza de un hombre nuevo, con la ley de Dios escrita en el corazón y lleno del conocimiento del Señor. Es un detalle importante, que se orienta en la línea de Sofonías. Es fundamental que las instituciones funcionen rectamente (en este caso la monarquía), pero no debemos olvidar el cambio interior del individuo. Al fusionar ambos temas, Jeremías sintetiza las soluciones de Isaías y Sofonías.

Ezequiel, a pesar de su llamamiento a la conducta responsable, a «practicar el derecho y la justicia» (cc. 18 y 33), tiene más fe en la acción de Dios. Será él quien deponga a las autoridades precedentes y ocupe su puesto, defendiendo también el derecho de las ovejas débiles del rebaño. Un nuevo David asumirá su representación en la tierra (Ez 34). En otra tradición del libro, el príncipe asume rasgos más modestos, pero le compete la misión de salvaguardar la justicia: «Mis príncipes ya no explotarán a mi pueblo, sino que adjudicarán la tierra a la casa de Israel, por tribus» (45,8). Y a continuación: «Basta ya, príncipes de Israel. Apartad la violencia y la rapiña y practicad el derecho y la justicia. Dejad de atropellar a mi pueblo» (45,9). No estamos en la visión ideal, sino en la realidad.

Tritoisaías y *Zacarías* parecen recorrer caminos inversos. El primero comienza exigiendo el compromiso con la justicia y el derecho para que se revele la salvación de Dios (56,1); el discurso sobre el ayuno (Is 58,1-12) subraya el mismo tema; pero Is 59 termina con una promesa incondicional de salvación. Dios, cansado de ver que no existe justicia, se alza como un guerrero para cambiarlo todo. Zacarías, en sus visiones, parte de esta acción de Dios que crea una sociedad justa, libre de ladrones y perjuros, pero desemboca en el compromiso con el derecho y la justicia, con los pobres y oprimidos (7,9-10; 8,14-17), que es por donde empieza Tritoisaías.

Malaquías, ante el desencanto que provoca la injusticia en el mundo, expresa su fe en un Dios que pondrá término a la situación mediante un juicio que separe a justos de malvados.

En resumen, podemos constatar como línea dominante el escepticismo con respecto a que estos problemas tengan solución humana. Haría falta un cambio muy grande en la conducta personal y en las instituciones, que los contemporáneos no están dispuestos a realizar. Generalmente, esto no hunde al profeta ni a sus discípulos en la amargura. Mantienen una postura de esperanza, aunque con matices diversos. A veces resulta demasido utópica, otras la dibujan con rasgos más realistas. La monarquía puede o no desempeñar un papel. Igual ocurre con las autoridades. Incluso la colaboración humana, el compromiso con el derecho y la justicia, parece secundaria para algunos profetas cuando hablan del futuro definitivo, o ni siquiera la mencionan.

5. ¿Sirvió de algo la crítica profética?

Lo anterior puede llevarnos a pensar que su esfuerzo no sirvió de nada, o de bastante poco. Las condiciones sociales no mejoraron notablemente. Quizá tuviesen un pequeño influjo en ciertas personas, pero no transformaron al pueblo de Israel.

Sin embargo, esta interpretación tan pesimista es inexacta. De hecho, hoy seguimos viviendo del mensaje profético y sinto-

nizamos con él. Lo cual significa que ha servido de algo, que la palabra de Dios ha caído en tierra, la ha empapado, y no dejará de producir su fruto. Un poeta guatemalteco, Julio Fausto Aguilera, ha expresado esta convicción en «La batalla del verso» [32]:

«Con un verso,
es verdad,
no botas a un tirano.
Con un verso no llevas pan y techo
al niño vagabundo,
ni llevas medicinas
al campesino enfermo.
Sobre todo, no puedes
hacerlo ahora mismo.
Pero, vamos a ver:
Un verso
bien nacido y vigoroso,
y otro más encendido
y otro más desvelo,
y otro verso más fuerte y más veraz,
le dan vida
a un sueño que recogieron tierno.
Y este sueño de muchos, ya nutrido,
se vuelve una conciencia,
y esta conciencia, una pasión, un ansia...
Hasta que un día,
todo,
–sueño, conciencia, anhelo–
compacto se organiza...
Y entonces
viene el grito
y el puño
y la conquista...
En la esfinge de la conquista
brilla una diadema: el verso».

Estas palabras aclaran para qué sirve el mensaje profético. Pero, personalmente, no pondría el fruto de este mensaje en «el grito, el puño y la conquista», sino en la destrucción de las ideologías opresoras. Toda opresión política, social, económica, se sustenta en una ideología opresora, en una filosofía e incluso teología de la opresión. La religión ha jugado un papel muy importante en esto, sancionando situaciones injustas, callando ante la explotación de los pobres, santificando en nombre de Dios las desigualdades existentes. Los profetas, sin haber leído a Marx, también cayeron en la cuenta de este problema. Y tiraron

[32] *Poesía revolucionaria guatemalteca* (Madrid 1969) 92s.

por tierra las bases pseudo-religiosas de la opresión. Por eso unen tan estrechamente su crítica al culto y a las falsas ideas religiosas con la exhortación a la justicia. Aquí radica la gran actualidad del mensaje profético. Aunque no hiciesen planes concretos de reforma ni promoviesen el levantamiento del pueblo, llevaron a cabo una revolución muy importante, la revolución de las ideas.

19

Los profetas y el culto

Muy relacionado con el tema del capítulo anterior está el de la actitud profética ante el culto [1]. Son muchas las ocasiones en que los profetas denuncian las prácticas cultuales en sus más diversas formas (fiestas, peregrinaciones, ofrendas, sacrificios, rezos), porque se han convertido en un tranquilizante de las conciencias, al mismo tiempo que introducen una falsa idea de Dios. Las mismas personas que oprimen a los pobres o contemplan indiferentes los sufrimientos del pueblo tienen la desfachatez de ser las primeras en acudir a los templos y santuarios pensando que el Señor se complace más en los actos de culto que en la práctica de la justicia y de la misericordia.

Comenzaremos este capítulo ofreciendo una panorámica del culto en el antiguo Israel. Es una síntesis quizá demasiado larga, pero que puede ayudar a organizar datos dispersos. Expondré luego la parte crítica del mensaje de los profetas, primero en una rápida ojeada histórica que recoge los textos principales, y después de forma sistemática, catalogando sus afirmaciones so-

[1] Sobre los profetas y el culto, véase Th. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil* (París 1955); R. Hentschke, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*: BZAW 75 (1957); E. Hernando, *Actitud del profeta Jeremías ante el culto y la centralización del culto realizada por el rey Josías*: Scriptorium Victoriense 18 (1971) 35-72; J. P. Hyatt, *The Prophetic Criticism of Israelite Worship* (Cincinnati 1963); J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1962); J. Miranda, *Marx y la Biblia* (Salamanca 1972); N.W. Porteous, *Actualisation and the Prophetic Criticism of the Cult*, en *Tradition und Situation*, Fs. A. Weiser, ed. por O. Kaiser y E. Würthwein (Gotinga 1963) 93-105; R. Rendtorff, *Priesterliche Kulttheologie und prophetische Kultpolemik*: TLZ 81 (1956) 339-42; A. Ricciardi, *Las declaraciones «anticultuales» de los profetas preexílicos*: CuadT 59 (1966) 183-98; H. H. Rowley, *The Prophets and Sacrifice*: ET 58 (1946s) 305-7; Id., *The Religious Value of Sacrifice*: ET 58 (1946s) 69-71; Id., *The Unity of the Old Testament*: BJRL 29 (1946) 326-58; Id., *Sacrifice and Morality: A Rejoinder*: ET 70 (1958s) 341-2; P. Volz, *Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten*: TSTh 14 (1937) 63-85; R. Vuilleumier-Bessard, *La tradition cultuel dans la prophétie d'Amos et d'Osée* (1960).

bre el espacio y el tiempo sagrados, los actos de culto y los ministros del mismo. Sin embargo, existe también el reverso de la moneda, ya que ciertos profetas defienden el culto. Es preciso tener en cuenta sus afirmaciones para hacerse una idea global y objetiva del problema.

1. El culto en el antiguo Israel [2]

En todo culto hay tres elementos básicos: espacio sagrado, tiempo sagrado y acciones concretas. Cuando el culto se realiza a nivel comunitario, entran en juego los funcionarios del culto. Para comprender los textos proféticos debemos tener una visión global de cada uno de estos elementos.

1.1. El espacio sagrado

Una experiencia humana general demuestra que todos los sitios no poseen el mismo valor para los hombres, ni siquiera para las personas más modernas y desmitificadas. Esta tendencia innata a valorar de forma especial ciertos lugares se manifiesta sobre todo en el terreno religioso.

Dentro del mundo bíblico, el espacio sagrado constituye un largo tema, que fue evolucionando durante siglos [3]. A través de las distintas tradiciones se advierte que: 1) ciertos lugares adquieren carácter sagrado porque la divinidad se manifiesta en ellos; 2) otros consiguen ese rango porque un gran personaje religioso los funda; 3) hay momentos capitales de la relación con Dios que pueden tener lugar en el espacio «profano». Centrándonos en los datos que serán interesantes para los profetas, podemos mencionar:

a) Lugares consagrados por una manifestación divina

Betel. Es muy probable que se tratase de un antiguo santuario cananeo, aceptado más tarde, y muy visitado, por los israelitas. Su origen cananeo no era un dato en su favor. Por eso se cuenta una historia distinta sobre su fundación, que lo vincula a una revelación de Dios a Jacob (Gn 28,11-19). De la importancia de Betel para el Reino Norte habla el hecho de que Jeroboán I colocase allí uno de los becerros de oro (1 Re 12,29).

Sinaí (= Horeb). No pensemos que cualquier manifestación divina lleva automáticamente a la construcción de un santuario. El caso más famoso es el del monte Sinaí (u Horeb, como se lo llama en otros casos). En él Dios se revela de forma más impresionante y decisiva que en ningún otro sitio. Moisés debe quitarse las sandalias, «pues el sitio que pisas es terreno sagrado» (Ex 3,5). Allí tiene lugar más tarde la constitución del pueblo, la alianza, y se entregan las leyes. Sin embargo, en ningún momento dice la tradición bíblica que existiese en él un templo ni nada parecido. De este carácter sagrado parece que participaron otros montes, como el Carmelo (aunque allí existió al menos un altar dedicado a Yahvé, como demuestra el relato de 1 Re 18).

Jerusalén. El libro de los Reyes, que con tanto detalle cuenta su construcción, no indica el lugar exacto de su emplazamiento (cosa por otra parte innecesaria para sus lectores). Es posible que el lugar se eligiese de acuerdo con una tradición contenida en 2 Sm 24. En ella, Dios no interviene directamente, sino a través del profeta Gad, que ordena a David edificar un altar al Señor en la era de Arauná, el jebuseo. Aunque ninguna tradición bíblica lo indique, este sitio, provisto de un altar atribuido a David, era el lugar idóneo para que su hijo Salomón construyese el templo.

b) Lugares elegidos por el hombre

Guilgal. En este sitio junto al Jordán existió un famoso santuario vinculado a las tradiciones del paso del río cuando el pueblo venía desde Egipto, y donde se conservaron también los recuerdos de la entrada en la tierra y de los orígenes de la monarquía. Es posible que se tratase de un antiguo santuario cananeo. El relato de su fundación, si existió alguna vez, se ha perdido [4].

[2] Para un desarrollo más amplio de todo lo que sigue, véase J. L. Sicre, *El culto en Israel*, Fundación Santa María (Madrid 1990).

[3] A. von Gall, *Altisraelitische Kultstätten*: BZAW 3 (Giessen 1898), ofrece una lista exhaustiva de todos los lugares de culto fuera y dentro de Israel. Véase también G. Westphal, *Jahwes Wohnstätten nach der Anschauungen der alten Hebräer*: BZAW 15 (Giessen 1908); R. E. Clements, *God and Temple. The Idea of the Divine Presence in Ancient Israel* (Oxford 1965); R. L. Cohn, *The Shape of Sacred Space: Four Biblical Studies* (Chico 1981).

[4] Lo más parecido al relato de fundación es la tradición que se contiene en Jos 5,13-15, cuando el general del ejército del Señor se aparece a Josué y le advierte que debe descalzarse porque «el sitio que pisas es sagrado». El paralelismo con lo que ocurre a Moisés en el Sinaí es evidente. Sin embargo, el texto bíblico no relaciona este hecho con Guilgal. Lo sitúa «estando ya cerca de Jericó» (v.13).

Dan. También por simple elección humana surgió el famoso santuario de Dan, en el límite norte de Israel [5]. Se cuenta en el libro de los Jueces que esta tribu, en busca de mejor sitio donde asentarse, emigró hacia el norte. Durante el viaje, encontró en casa de un tal Micá un objeto de culto. Sin mayores problemas de conciencia, los danitas roban la imagen y se la llevan. Más tarde, cuando se asientan en Lais, «entronizaron la imagen» [6]. Jeroboán I le dio gran importancia al colocar allí uno de los becerros de oro.

Los altozanos [7]. En esta categoría de lugares sacralizados por decisión del hombre podemos considerar las «ermitas» o «altozanos» (*bamôt*). Los libros «históricos» y algunos de los proféticos dan testimonio frecuente sobre ellos. Al margen de la religión oficial, representan el espacio religioso popular, más asequible y cercano en toda circunstancia. Son como nuestras actuales ermitas. El pueblo no necesita desplazarse muchos kilómetros para acudir a Betel, Dan, Berseba, Hebrón o Jerusalén. Lo tiene a dos pasos, al aire libre, generalmente en zona umbría. Y en ellos puede entrar en contacto con Dios [8].

1.2. El tiempo sagrado

Lo dicho sobre el espacio vale también para el tiempo. El hombre, en su experiencia general, valora de forma distinta no

[5] Sobre la tribu de Dan y el episodio que comentamos, véase el exhaustivo estudio de H. M. Niemann, *Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes*, FRLANT 135 (1985). A los capítulos 17-18 del libro de los Jueces dedica las p. 61-147.

[6] La traducción de la Nueva Biblia Española dice: «entronizaron el ídolo» (en hebreo *pesel*). Con esto se da una visión negativa del hecho. Sin duda, la fundación del santuario, tal como se cuenta ahora en la Biblia, está vista con ojos críticos. Es fruto de un robo y del asesinato de los indefensos y pacíficos laítas. Por otra parte, la mentalidad judía, de la que procede la redacción última del libro de Josué, es contraria a cualquier santuario fuera de Jerusalén. Pero no cabe duda de que en su origen la tradición sobre la fundación del santuario era positiva. Lo demuestra el hecho de que se mencione como primer sacerdote a Jonatán, hijo de Guersón, hijo de Moisés. No sabemos si esta primera tradición usaba el término *pesel*. Si era éste el caso, no lo haría en el sentido negativo de «ídolo», sino en el más neutral, e incluso positivo, de «imagen».

[7] P. H. Vaughan, *The Meaning of 'bamâ' in the Old Testament. A Study of Etymological, Textual and Archaeological Evidence* (Cambridge 1974).

[8] Los altozanos constan de un altar y unos accesorios: la *massebâ*, la *aserâ* y los *hammanîm*. La *massebâ* es una piedra erguida, una estela conmemorativa; no hacía falta que estuviese tallada en forma de imagen; era el símbolo de la divinidad masculina. La *aserâ* era de madera, se podía cortar y quemar; representaba a la divinidad femenina. Los *hammanîm* parece que eran pebeteros o altares de incienso (aunque otros autores piensan que eran columnas solares).

sólo distintos momentos de la vida, sino también las diversas épocas del año. Esta necesidad psicológica de ir marcando tiempos distintos se manifiesta también en el terreno religioso y tiene sus repercusiones en el culto. Todas las religiones conocen días de fiesta, caracterizados por diversas celebraciones.

En Israel, aunque cualquier momento era considerado bueno para encontrar a Dios, existían momentos específicos, consagrados a él [9]: el sábado, el novilunio y las grandes fiestas anuales [10]. Pero no surgieron todos al mismo tiempo, sino que estuvieron marcados por las vicisitudes por las que atravesó el pueblo a lo largo de su historia. En líneas generales, las fiestas de Israel tienen su origen en cuatro ritmos distintos: el de los pastores, el de los campesinos, el del tiempo, el de la historia.

a) El ritmo de los pastores: la Pascua

Aunque existe actualmente un gran debate sobre los orígenes de Israel, es difícil negar que los comienzos remotos de este pueblo estuvieron marcados por una profunda experiencia como pastores. Este dato nos interesa ahora porque una de las fiestas más importantes de Israel, la Pascua [11], parece fruto de esa forma de vida pastoril. El origen y los ritos de esta fiesta son bastante complejos [12]. No nos detendremos en ella, ya que

[9] Como visión de conjunto, además de R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, véase R. Martin-Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël* (Ginebra 1974); H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer alttestamentlichen Kultgeschichte* (Munich 1962) 40-112.

[10] Los calendarios subrayan la importancia de tres fiestas anuales, en las que hay que presentarse ante el Señor, acudiendo en peregrinación al santuario: Acimos, Siega y Recolección (Ex 23,14-17). Estas mismas prescripciones, más desordenadas y confusas, se encuentran en Ex 34,18-23. Y mucho mejor expuestas, con gran lujo de detalles, en Dt 16,1-17. En todos estos calendarios se mantiene la obligación de las tres peregrinaciones anuales, en las que no se puede uno presentar ante el Señor «con la manos vacías».

[11] Sobre la Pascua, además de la extensa bibliografía citada por de Vaux en sus *Instituciones del Antiguo Testamento*, véanse los estudios más recientes de H. Haag, *De la antigua a la nueva Pascua. Historia y teología de la fiesta pascual* (Salamanca 1980, la edición original alemana es de 1971) y J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les sémites et la Pâque israélite* (París 1975). La visión más reciente y revolucionaria sobre esta fiesta, la de Werner Daum en *Ursemitische Religion* (Stuttgart 1985), la expongo con cierto detalle en *El culto en Israel*, 54-60. Poco asequible al gran público es la monografía de S. Ros Garmendia, *La Pascua en el Antiguo Testamento. Estudio de los textos pascuales del Antiguo Testamento a la luz de la crítica literaria y de la historia de la tradición* (Vitoria 1978).

[12] Las informaciones que poseemos podemos agruparlas en tres apartados: 1) *Textos litúrgicos*: el ritual de la pascua contenido en el relato de la salida de

nunca aparece mencionada en los textos proféticos. Si nos atenemos a lo que dice 2 Re 23,21-22, la Pascua cayó en desuso y sólo fue restaurada en tiempos de Josías (finales del siglo VII).

b) El ritmo del campesino

Aunque los orígenes remotos del pueblo fuesen pastores, la agricultura terminó convirtiéndose en la actividad principal de Israel. Y si la vida del pastor está marcada básicamente por la trashumancia del ganado, que comienza en primavera, la del campesino es más rica en posibilidades. La siembra, la siega del trigo, la cosecha de los frutos, señalan tres momentos capitales del año.

Los ázimos. Es la primera fiesta agrícola del año, que señala el comienzo de la siega de la cebada, en primavera [13]. Lo esencial es comer durante siete días pan hecho con granos nuevos, sin levadura, es decir, sin nada que provenga de la vieja cosecha. Es una manera de indicar que se comienza de cero. Se iba en peregrinación a ofrecer a Dios las primicias de la cosecha. La fiesta tiene, pues, el carácter de una primera ofrenda de las primicias (aunque la verdadera fiesta de las primicias es la de las Semanas).

Pentecostés. La fiesta de las «Semanas» (*šabuôt*), o de la «siega» (*qaṣîr*), o de «las primicias» (*bikkurîm*), es más conocida por el nombre griego de «Pentecostés». Es la segunda gran fiesta anual. La antigua legislación contenida en el Exodo sólo dice que hay que presentarse ante el Señor «por la fiesta de la Siega, de las primicias de todo lo que hayas sembrado en tus tierras» (Ex 23,16) o, todavía más escuetamente, «celebra la fiesta de las semanas al comenzar la siega del trigo» (Ex 34,22). Mucho más clara resulta la prescripción del Dt 16,9-11. Ante todo, explica el nombre de la fiesta. Y, de paso, da a entender su sentido. Ha terminado la siega, y el hombre debe dar gracias a Dios, ofreciéndole algo en proporción a los bienes recibidos. Pero el Deuteronomio, como es habitual en él, da un claro matiz social a la fiesta. No se trata sólo de agradecer a Dios, sino también de compartir con los más débiles, recordando las penalidades sufridas en Egipto.

Egipto (Ex 12), los calendarios religiosos de Ex 23,15; 34,18.25; Dt 16,1-8; Lv 23,5-8, los rituales de Nm 28,16-25; Ez 45,21-24, el relato de Nm 9,1-14, que, en forma narrativa, justifica la práctica de la pascua el segundo mes. 2) *Textos históricos* que mencionan y describen la celebración de ciertas pascuas: la del éxodo (Ex 12), la de la entrada en Canaán (Jos 5,10-12), la de Josías (2 Re 23,21-23), la del retorno de la cautividad (Esd 6,19-22), la de Ezequías (2 Cr 30). 3) *Documentos extrabíblicos* importantes: un papiro y dos óstraca que provienen de la colonia judía de Elefantina.

[13] Prescripciones sobre esta fiesta en Ex 23,15; 34,18; en Dt 16,1-8, la fiesta de los Acimos aparece estrechamente vinculada a la de Pascua y casi secundaria con respecto a ésta.

Tabernáculos. La fiesta de los «tabernáculos», «tiendas», «cabañas», «chozas» (*sukkôt*), es la de la recolección (*'asîp*). Era la más importante y frecuentada; por eso se la llama también «fiesta de Yahvé» o, simplemente, «la fiesta». Es agrícola, relacionada con el momento en que se guardan los productos del campo, en otoño (cf. Ex 23,16; 34,22). El Deuteronomio subraya el matiz social, igual que en el caso anterior (Dt 16,13-15). Aunque los calendarios antiguos no dicen nada sobre su duración, en el Dt se prescriben siete días. El nombre de *sukkôt* le viene de las chozas que se construían en el campo durante la recolección; más tarde, se la relacionó con el período del desierto, pensando que los israelitas vivieron entonces en cabañas o chozas.

c) El ritmo del tiempo

Las celebraciones religiosas de Israel no se atienen exclusivamente al ritmo de la vida pastoril o campesina. Están marcadas también por un ritmo más fijo y cercano, de semanas, meses y años.

El *sábado.* Aunque se discute mucho sobre su origen, es una institución típica de Israel. Es posible que inicialmente no fuese una fiesta religiosa, sino simple día de descanso (Ex 23,12; 34,21) [14]. Pero no podemos perder de vista que este descanso se halla relacionado con la voluntad divina, no es un descanso meramente profano; su observancia demuestra la fidelidad a Dios [15]. En contra de la opinión de algunos autores, es muy posible que el sábado tuviese ya un matiz cultual incluso antes del profeta Amós (siglo VIII) [16]. Así lo sugiere la historia de

[14] «El sábado se caracteriza originariamente por la prohibición de todo trabajo y nada tenía que ver con el culto de Yahvé en los primeros tiempos de Israel» (A.Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, en *Kleine Schriften*, I, 278-332, 331, nota 1). En el mismo sentido se expresa H. W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 186. Sobre el sábado véase N.-E. A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath. A Traditio-historical Investigation*, SBL Diss. Ser. 7 (1972); Id., *Recent Studies of the Old Testament Sabbath. Some Observations*: ZAW 86 (1974) 453-69.

[15] Cf. M. Tsevat, *The Basic Meaning of the Biblical Sabbath*: ZAW 84 (1972) 447-59. En el mismo sentido, H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 99.

[16] Según A. Lemaire, el sábado se celebraba en la época preexílica como

Atalía (2 Re 11,5-8), que supone una gran afluencia de fieles al templo en ese día, ya que se dobla la guardia. Además, la condena del sábado en Is 1,13 sólo tiene sentido si se interpreta este día como festividad religiosa.

El *novilunio*. Marca el comienzo de un nuevo mes lunar y es una celebración muy antigua. La encontramos atestiguada por vez primera en la conflictiva historia de Saúl y David (1 Sm 20,5.18), aunque no se dice cómo se celebraba dicha fiesta. Un texto tan antiguo como Am 8,5 da a entender que lo principal, o uno de los aspectos más importantes, era el descanso, ya que los comerciantes se quejan de no poder hacer negocios ese día. En Os 2,13 aparece citado en un contexto de fiesta y alegría. Pero la historia de Eliseo revela también un hecho curioso: sábados y novilunios eran días típicos para ir a consultar a un profeta (2 Re 4,23). Este matiz de descanso y alegría es muy probable que estuviese acompañado desde antiguo por ciertos ritos cultuales, como sugiere Is 1,13. El novilunio se celebró durante todo el Antiguo Testamento, pero fue perdiendo importancia.

1.3. Los actos del culto

Los actos de culto, tercer elemento esencial en nuestro estudio, abarcan un abanico más amplio que los simples sacrificios y ofrendas. Siguiendo a De Vaux, podemos dividirlos en primarios (los sacrificios) y secundarios (oración, ritos de purificación y de consagración) [17].

a) Los actos primarios del culto

El *sacrificio* es toda ofrenda, animal o vegetal, que se destruye en todo o en parte sobre el altar, como obsequio a la divinidad. Existen diversas clases, aunque la terminología es a veces complicada y confusa [18]. En esta breve exposición del

fiesta con sacrificios. La diferencia fundamental con respecto al período postexílico consistiría en que durante la monarquía el sábado coincidía con la luna llena, no con el séptimo día; cf. *Le sabbat à l'époque royal israélite*: RB 80 (1973) 161-85.

[17] El tema lo trata detenidamente en las *Instituciones del Antiguo Testamento*, 528-590.

[18] Entre la abundante bibliografía sobre los sacrificios, véase, además de la obra ya citada de De Vaux, su otro estudio: *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, CRB 1 (París 1964); G. A. Anderson, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel. Studies in their Social and Political Importance*, HSM 41 (Atlanta 1987); H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 134-48; L. Rost, *Studien zum Opfer im Alten Israel*: BWANT 113 (1981); J. Milgrom, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, SJLA 36 (Leiden 1983); B. A. Levine, *In the Presence of the*

culto resulta imposible ofrecer todos los detalles sobre la víctima que se ofrece en cada caso y la forma en que debe ser sacrificada. Me limito a una sencilla enumeración, con los datos esenciales.

Holocausto (*'olâ*). Se quema toda la víctima, que debe ser un animal macho, sin defecto. El oferente pone la mano sobre ella para indicar que es suya. El mismo la degüella fuera del altar. Luego, en el altar, la pasa al sacerdote, que derrama la sangre y quema el resto.

Sacrificio de comunión (*zebaḥ*). La víctima se reparte entre Dios, el sacerdote y el oferente, quien la come como cosa santa. La parte de Yahvé se quema sobre el altar. Este sacrificio intenta fomentar la unión con la divinidad. Existían tres subclases: el sacrificio de alabanza (*todâ*), el sacrificio espontáneo (*nedabâ*), el sacrificio votivo (*neder*).

Los *sacrificios expiatorios*. Tienen por objeto restablecer la alianza con Dios, rota por las faltas del hombre. Son el sacrificio por el pecado (*ḥaṭṭa't*) y el de reparación (*'ašam*), muy difíciles de distinguir en la práctica. En estos sacrificios es donde la sangre desempeña un papel más importante. También es típica de ellos la forma de distribuir la carne de la víctima, ya que el oferente, al ser culpable, no recibe nada, y todo pasa a los sacerdotes.

Las *ofrendas vegetales* (*minḥâ*). Sólo se ofrecían en casos especiales: la mayoría de las veces eran el complemento de un sacrificio sangriento. En Lv 2 se distingue entre ofrendas crudas (flor de harina, sobre la que se echa aceite y se pone incienso) y ofrendas preparadas, bien sea en el horno, la sartén o la parrilla (siempre de flor de harina amasadas con aceite).

Los *panes presentados*. Eran doce tortas de flor de harina, dispuestas en dos hileras; se renovaban cada sábado.

Las ofrendas de *incienso*. Debían hacerse todos los días por la mañana y por la tarde; era función sacerdotal y, al no ser producto de Palestina, constituía un refinamiento muy caro.

Lord. A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel, SJLA 5 (Leiden 1974) [se limita a los sacrificios *selamîm* y a los sacrificios de expiación]; R. Abba, *The Origin and Signifiance of Hebrew Sacrifice*: BibTB 7 (1977) 123-38; E. O. James, *Aspects of Sacrifice in the Old Testament*: ET 50 (1938/39) 151-5; C. J. Cadoux, *The Religious Value of Sacrifice*: ET 58 (1946/47) 43-6; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (Londres 1967).

b) Los actos secundarios del culto

La *oración litúrgica*. Las acciones cultuales iban acompañadas de palabras: fórmulas de bendición, maldición, confesiones de fe, etc. El código de Lv 1-7 no habla de ellas porque se fija sólo en los ritos concretos de los sacrificios, pero Am 5,23 menciona los cánticos acompañados de instrumentos, e Is 1,15 hace referencia a las plegarias. Es muy probable que para esta oración se utilizasen los salmos. Poco a poco, el elemento de la palabra adquirió cada vez más relieve en el culto judío, especialmente en la sinagoga.

Los *ritos de purificación y de desecración*. En Israel, como en tantos pueblos antiguos, existía la convicción de que determinados actos o situaciones dejaban impuro: tocar un cadáver, haber tenido una enfermedad como la lepra, haber dado a luz, etc., provocaba un estado que no era de pecado, pero que exigía la purificación para poder acercarse a Dios. Esto se conseguía mediante determinados sacrificios y ritos [19].

Los *ritos de consagración*. A diferencia de los ritos de purificación, no se pretende en este caso eliminar algo que impide el acceso a Dios, sino favorecer ese acceso. Los ritos de consagración más famosos eran los votos y el nazireato.

1.4. Los ministros del culto

En tiempos antiguos, cuando el culto no había adquirido la complejidad de épocas posteriores, en Israel no existían sacerdotes; los actos de culto eran realizados por el cabeza de familia, como revelan las tradiciones patriarcales (por ejemplo Gn 31,54). En ocasiones, ni siquiera es preciso ser el cabeza de familia para ofrecer un sacrificio, como demuestra el ejemplo de Gedeón (Jue 6,25-26). Más exagerado es el caso de Micá, que se organiza una capilla, con sus imágenes y su sacerdote particular (Jue 17). Pero este último episodio es significativo de la línea que terminará imponiéndose. Micá consagra sacerdote a un hijo suyo. Pero, en cuanto tiene oportunidad, contrata a un levita. Los funcionarios del culto comienzan a imponer su autoridad y su prestigio, hasta hacerse imprescindibles. Por motivos de brevedad, me limitaré a recordar las principales funciones del sacerdote [20]:

[19] D. P. Wright, *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (Atlanta 1987).

[20] R. de Vaux, *o. c.*, 449-62; Kraus, *o. c.*, 113-33.

– *Transmitir el oráculo divino* [21] mediante el uso del efod y del urîm y tummîm. A partir de David, disminuyó esta función o desapareció por completo, pasando a los profetas.

– *La enseñanza* (*torá*). Originariamente, la torá era una instrucción breve sobre un punto concreto, principalmente en relación con el culto, para distinguir entre lo santo y lo profano, lo puro y lo impuro. Pero la misión de enseñar del sacerdote es más amplia: se refiere también al conjunto de prescripciones que rigen las relaciones entre Dios y el hombre, y de los hombres entre sí. De esta forma, los sacerdotes se convierten en maestros de moral y de religión. Después del destierro, la enseñanza de la torá pasó a los levitas y rabinos.

– *El sacrificio*. De suyo, el sacerdote no es un «sacrificador». Puede encargarse de matar las víctimas, pero ésta fue siempre una función accesoria y nunca privilegio exclusivo. La función del sacerdote comenzaba con la manipulación de la sangre, la parte más santa de la víctima. La relación del sacerdote con el sacrificio aumentó al pasar el tiempo, cuando disminuyó su función oracular y compartió la docencia con los levitas.

– *La mediación*. En todas las funciones anteriores, el sacerdote es mediador entre Dios y el hombre. Representa a Dios en las dos primeras, y al hombre en la tercera. También el rey y el profeta son mediadores, pero por carisma, no por estado.

Además de los sacerdotes, ocupan también un puesto en el culto los profetas. Lo poco que sabemos de Joel y de Nahún parece situarlos en esta línea. Naturalmente, caben exageraciones, y algunos autores han pretendido insertar por completo a los profetas -y a todos los profetas– en el ámbito del culto. Si procuramos no caer en ellas, se puede admitir sensatamente que algunos profetas conocidos (y una mayoría de profetas anónimos) desempeñaron una función en el culto, sin que podamos distinguir claramente las diferencias con los sacerdotes. De todas formas, nunca tuvieron la importancia de estos últimos.

2. La crítica profética al culto

Para emitir un juicio sobre el pensamiento de los profetas a propósito del culto hay que tener en cuenta todos los textos. De

[21] El tema lo trata muy detenidamente O. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el Antiguo Testamento* (Madrid 1971), especialmente en las p. 165-276 («La consulta a Dios por medio del sacerdote»). Véase también P. J. Budd, *Priestly Instruction in Pre-Exilic Israel*: VT 23 (1973) 1-14; distingue cuatro clases de instrucciones.

lo contrario, se cae en posturas simplistas o simplificadoras, que resultan falsas por no tener en cuenta la complejidad del problema. Cuando falta la visión de conjunto, se dan dos posturas extremas.

La primera pretende que los profetas rechazan el culto por principio, como algo esencialmente malo. Es la teoría de Wellhausen, Volz, Hentschke y otros muchos autores, no sólo protestantes, sino católicos. Esta teoría, frecuente a principios de siglo, sigue dándose en nuestros días. Su fallo consiste en exagerar y generalizar. Podemos admitir que algunos profetas, como Amós, se opusieron radicalmente al culto (incluso esto es discutible); pero esta afirmación no puede extenderse sin más a todos los profetas.

La segunda teoría sigue una línea diametralmente opuesta y afirma que todos los profetas estaban vinculados al culto. El representante más típico es Haldar. Aunque tuvo cierta aceptación dentro de la escuela escandinava, son pocos los autores que lo siguen en su forma radical.

A veces se piensa que la diversa apreciación del culto en los profetas es sólo un problema cronológico. Antes del exilio lo habrían rechazado, después del exilio lo habrían defendido, por influjo sobre todo de Ezequiel. Esta idea, que tiene ciertos aspectos verdaderos, no podemos exagerarla. Por ejemplo, dentro del período preexílico vemos que Amós acusa a los comerciantes de aceptar a regañadientes la observancia del sábado y del novilunio (Am 8,5), y Nah 2,1 contiene una exhortación a celebrar la fiesta. Por otra parte, en el período postexílico encontramos algunos textos que suponen una dura crítica a la reconstrucción del templo (Is 66,1-4) o a las liturgias penitenciales (Is 58,1-12). Es decir, el criterio cronológico no es absolutamente válido, requiere matizaciones.

2.1. *Historia de un problema*

Siguiendo el hilo del relato bíblico, podemos decir que todo comenzó en el siglo XI a. C., poco después de instaurarse la monarquía en Israel. Un episodio concreto va a enfrentar a los dos personajes clave del momento: el primer rey, Saúl, y el profeta más famoso de los primeros tiempos, Samuel. El relato de 1 Sm 15 nos cuenta cómo Saúl, después de la campaña contra los amalecitas, decide reservar «las mejores ovejas y vacas, el ganado bien cebado, los corderos y todo lo que valía la pena» para ofrecerlos como sacrificio al Señor. Para un lector moderno que conozca la mentalidad de los pueblos antiguos, la actitud

de Saúl es excelente. Sin embargo, al actuar de esta manera, el rey está contraviniendo uno de los principios fundamentales de la guerra santa, el anatema (*ḥerem*), que obliga a exterminar todo lo conseguido en la campaña. No es mala voluntad lo que guía a Saúl. Es una estima exagerada del culto, que le hace situarlo por encima de la voluntad de Dios, manifestada en las normas de la guerra. Por eso se le enfrenta el profeta Samuel, con unas palabras que seguirán resonando en diversas variantes a lo largo de los siglos:

> «¿Quiere el Señor sacrificios y holocaustos,
> o quiere que obedezcan al Señor?
> Obedecer vale más que un sacrificio,
> ser dócil, más que grasa de carneros» (1 Sm 15,22).

El principal interés de este texto radica en que nos descubre dos detalles importantes: primero, que el hombre tiene la tentación de buscar su propio camino para contentar a Dios, y generalmente piensa que ese camino pasa necesariamente por el culto; segundo, que el profeta no considera el culto como un valor absoluto; hay cosas que pueden estar muy por encima de él, y ante ellas las prácticas cultuales casi carecen de valor.

De hecho, los siglos posteriores no harán más que confirmar la validez de estas dos ideas, como demuestra la revisión de los textos proféticos sobre el tema.

Amós encuentra en el siglo VIII una situación en la que el culto es muy floreciente. Las peregrinaciones a los grandes santuarios de Betel, Guilgal y Berseba ejercen gran atracción sobre el pueblo. No se escatiman los diezmos, abundan los sacrificios de animales y las ofrendas voluntarias. Pero todo este culto va acompañado de tremendas injusticias, de engaños en el comercio, compraventa de esclavos y opresión de los débiles. Creo no desfigurar mucho el pensamiento de Amós al decir que en su tiempo se ofrecía a Dios parte de lo que se robaba a los pobres. Era un buen procedimiento para tranquilizar la conciencia. Al mismo tiempo, todas esas prácticas cultuales fomentaban la idea de ser el pueblo elegido, mejor que cualquier otro, con una garantía absoluta de protección y bendición divinas. Amós clama contra este culto que responde a un deseo humano, no a un intento serio de cumplir la voluntad de Dios:

> «Marchad a Betel a pecar, en Guilgal pecad de firme.
> Ofreced por la mañana vuestros sacrificios
> y al tercer día vuestros diezmos;
> ofreced ázimos, pronunciad la acción de gracias,
> anunciad dones voluntarios,
> que eso es lo que os gusta, israelitas» (4,4-5).

Estas irónicas palabras, que remedan las exhortaciones de los sacerdotes a las prácticas cultuales, se mantienen en lo puramente negativo. Indican que el culto de Israel, con sus diversos actos, sólo responde al deseo del hombre («eso es lo que os gusta»), pero que Dios no encuentra en ellos ningún placer. Lo mismo afirma 5,4-6 cuando habla de las peregrinaciones:

«Así dice el Señor a la casa de Israel:
Buscadme y viviréis;
no busquéis a Betel, no vayáis a Guilgal,
no os dirijáis a Berseba;
que Guilgal irá cautiva y Betel se volverá Betavén.
Buscad al Señor y viviréis».

Estos versos nos demuestran la equivocación del hombre cuando intenta buscar a Dios en los santuarios. Cree que el espacio sagrado es el único sitio donde puede encontrarlo. Y Amós dice claramente que no es allí. Hay que interesarse por Dios, buscarlo. Pero donde él está, que no es en lejanas ermitas, sino en medio del prójimo. Por eso, la única forma de encontrarlo es «amando el bien e instaurando la justicia en los tribunales» (5,15). Todo lo demás es pura evasión, búsqueda inútil, que refleja en el fondo un auténtico desinterés por Dios [22].

Por si los versos anteriores no fuesen suficientemente claros, el libro de Amós conserva otra de sus intervenciones, la más radical sin duda [23]:

«Detesto y rehúso vuestras fiestas,
no me aplacan vuestras reuniones litúrgicas;
Aunque me traigáis holocaustos... [24]
no aceptaré vuestras ofrendas
ni miraré vuestras víctimas cebadas.
Retirad de mi presencia el barullo de vuestros cantos,
no quiero oír la música de vuestras cítaras.
Que fluya como agua el derecho
y la justicia como arroyo perenne» (Am 5,21-24).

De nuevo quedan contrapuestos el camino del hombre y el de Dios. El primero pasa por el culto, como elemento primario y absoluto; el segundo pasa por la justicia y el derecho, a través de las relaciones interhumanas.

[22] La contraposición entre el espacio «sagrado» (en el que Dios no se encuentra) y el espacio «profano» de los tribunales de justicia (donde se lo puede encontrar) es evidente cuando se tiene en cuenta la estructura de 5,1-17; véase, sobre el tema, J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»*, 122-9.

[23] Sobre el texto y la traducción que ofrezco, véase J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»*, 129-32.

[24] Parece que se ha perdido una frase: «no me alegraré», «no me compadeceré», o algo por estilo; cf. J. L. Sicre, *o. c.*, 130, nota 134.

No podemos detenernos en este profeta, al que seguirán muchas voces posteriores. Pero hay un detalle que parece importante. Si preguntásemos a Amós qué sentido tiene toda la actividad cultual de su tiempo, su respuesta sería categórica. No sirve para nada a los ojos de Dios. Es un fracaso absoluto. Porque no lleva al Señor. Podríamos objetarle que sus contemporáneos tenían conciencia de unirse a Dios con tales prácticas. Pero el profeta lo negaría. No entraban en contacto con Dios, sino con un ídolo, una falsa imagen de la divinidad, que se habían creado para su uso y abuso. Esta es la gran tragedia de una generosidad y de un esfuerzo mal enfocados: no conducen al Dios verdadero, sino alejan de él y lo irritan.

Oseas, pocos años después de Amós, detecta el mismo problema y lo enfoca de modo idéntico. La clave para entender sus afirmaciones sobre esta cuestión se hallan en estas palabras dirigidas a los habitantes del Reino Norte (Efraín):

«Efraín multiplicó sus altares para expiar el pecado [25]
y sus altares le sirvieron para pecar.
Aunque les dé multitud de leyes,
las consideran como de un extraño.
Aunque inmolen víctimas en mi honor
y coman la carne, al Señor no le agradan» (Os 8,11-13a).

De nuevo se contraponen el camino de Dios y el del hombre. Pero este texto refleja más claramente que los anteriores esa tragedia del culto a la que aludíamos hace poco. El pueblo desea «expiar su pecado», agradar a Dios y hallarse en buenas relaciones con él. Pero piensa que esto sólo puede conseguirlo construyendo altares e inmolando víctimas. Al mismo tiempo, se niega a aceptar el camino que Dios le indica a través de su voluntad («sus leyes»), que es la única forma de evitar el pecado y de expiarlo. Eso al pueblo no le interesa. Porque es más duro, o porque le parece «menos espiritual». El texto no lo dice. Lo cierto es que todo termina en el fracaso. Los altares sólo sirven para pecar, los sacrificios no agradan al Señor. Como indica otro texto: «Con ovejas y vacas irán en busca del Señor, pero no lo encontrarán, pues se ha apartado de ellos» (5,6).

Otras palabras muy importantes de este profeta recuerdan por su formulación a Samuel [26] y por su contenido a Amós.

[25] La traducción habitual de este verso es: «Efraín multiplicó sus altares para pecar», lo cual resulta absurdo. Sigo la interpretación de Rudolph en KAT XIII/1, que resulta mucho más lógica.

[26] Como indiqué anteriormente, es posible que la relación sea inversa. Que los deuteronomistas hayan puesto en boca de Samuel palabras parecidas a las de Oseas.

Después de describir los deseos del pueblo de convertirse al Señor, de volver a él y conocerlo, el profeta avisa:

«Quiero lealtad, no sacrificios,
conocimiento de Dios, no holocaustos» (Os 6,6).

Sale al paso del equívoco que ya hemos constatado: pensar que el modo de relacionarse con Dios es el culto. Y esto no es lo importante, sino la lealtad y el conocimiento de Dios. Sería erróneo pensar que estos dos términos (lealtad y conocimiento) se refieren a una relación «espiritual» con Dios, por oposición a la más material de los sacrificios. Los dos están relacionados con la vivencia de la alianza y de las rectas relaciones interhumanas. Sólo quien practica la justicia y se interesa por el prójimo es leal con Dios y lo conoce. Así se comprende la importancia de esta frase en el contexto de la guerra fraterna entre efraimitas y judíos. Cuando las relaciones entre los pueblos hermanos se han deteriorado de forma injusta y cruel, es absurdo resolver el problema con una búsqueda formal de Dios, por muy buena voluntad que la aliente y muchas ovejas que la acompañen. Eso pasa enseguida, porque no va a la raíz del problema [27].

En este contexto se comprende la mayor de las acusaciones que hace Oseas a los sacerdotes de su tiempo: roban al pueblo el conocimiento de Dios, transmitiéndole una idea falsa de él y de sus exigencias. Para esos sacerdotes, el culto se ha convertido en un negocio. Animan a la gente a ofrecer sacrificios y dones, aparentemente para que aplaquen a Dios por sus pecados y culpas, en la práctica para beneficiarse de todo ello. A propósito de los hijos del sumo sacerdote Elí, se cuenta un caso muy significativo (1 Sm 2,12-17). Y otros ejemplos semejantes de su época pudieron impulsar a Oseas a condenar a los sacerdotes porque «se alimentan del pecado de mi pueblo y con sus culpas matan el hambre» (Os 4,8). Sin duda, para el clero resulta más rentable engañar al pueblo, insistiéndole en la importancia de ofrecer esos dones, que hablarle de un Dios que se contenta con que lo busquen a través del prójimo, siendo fiel a sus leyes y a la alianza.

El profeta, que no es interesado, que no pretende ganarse la vida con su palabra, sino transmitir la voluntad de Dios, habla de forma muy distinta. Así lo observamos en *Miqueas*, algo posterior a Amós y Oseas, pero también del siglo VIII. En su libro se encuentra un texto de sumo interés para nuestro tema

[27] Un análisis más detenido en J. L. Sicre, *o. c.*, 181-2.

(6,1-8) [28]. Los versos iniciales (1-5) comienzan enumerando los antiguos beneficios de Dios, que el profeta recuerda para suscitar el agradecimiento del pueblo. Y éste se deja convencer. Quiere responder con generosidad a la generosidad divina. Pero, después de lo dicho anteriormente, no nos extrañará mucho que esta respuesta se oriente en la línea del culto:

6 «¿Con qué me presentaré al Señor,
inclinándome ante el Dios del cielo?
¿Me presentaré con holocaustos,
con becerros añojos?
7 ¿Aceptará el Señor un millar de carneros
o diez mil arroyos de aceite?
¿Le ofreceré mi primogénito por mi culpa,
el fruto de mi vientre por mi pecado?» (Miq 6,6-7).

Los sacerdotes contemporáneos de Oseas se habrían frotado las manos al escuchar estas palabras del pueblo. Tendrían en perspectiva la conversión más rentable de toda la historia de Israel. El simple diez por ciento de lo ofrecido bastaría para hacerse de provisiones y ganado en abundancia. Las tres preguntas que se hace el pueblo suponen un esfuerzo creciente. La primera, referente a holocaustos y becerros añojos, supone algo importante y valioso, pero al alcance de cualquier israelita, al menos del medianamente rico. La segunda, sobre millares de carneros y miríadas de arroyos de aceite, es algo que cae fuera de las posibilidades del individuo; sólo el pueblo en su totalidad, y en momentos de gran riqueza, puede permitirse algo semejante. De Salomón se cuenta que ofreció en el altar de Gabaón mil holocaustos (1 Re 3,4) y, con motivo de la dedicación del templo, veintidós mil bueyes y ciento veinte mil ovejas (1 Re 8,63). La exageración es manifiesta, pero el profeta parece inspirarse en este hecho para sugerir una ofrenda gigante, acompañada de esos torrentes inagotables de aceite. La tercera pregunta va más adelante. Hay algo que no depende de las condiciones económicas del individuo o del pueblo, pero que supone el máximo sacrificio: la ofrenda del primogénito. Renunciar a las esperanzas e ilusiones depositadas en el primer hijo para conseguir el beneplácito de Dios. Es imposible ofrecer más [29].

[28] Cf. J. L. Sicre, *o. c.*, 293-300.

[29] El sacrificio de niños era una práctica, si no frecuente, al menos algo difundida entre ciertos pueblos del Antiguo Oriente, sobre todo en momentos de peligro. Heródoto cuenta en su *Historia*: «Menelao se comportó inicuamente con los egipcios: cuando se disponía a zarpar de regreso, unos vientos que impedían la navegación lo retuvieron en tierra; y, como esta situación se iba prolongando, decidió recurrir a una solución impía. Cogió a dos niños de unos lugareños y los inmoló como víctimas propiciatorias» (II, 119). En la historia

Sin embargo, para el profeta no se trata de ofrecer más, sino de ofrecer algo distinto, que pasa desapercibido a la persona obsesionada por el culto.

> «Hombre, ya se te ha explicado qué está bien,
> qué desea el Señor de ti:
> que practiques el derecho,
> ames la bondad
> y seas atento con tu Dios» (Miq 6,8).

Lo que Dios desea no es que el hombre o el pueblo le ofrezcan cosas o seres queridos, sino que se entregue a sí mismo. Y la forma de hacerlo es poniendo el derecho y la bondad como meta de las relaciones con el prójimo. En esto coincide Miqueas con los profetas anteriores. Pero él añade una tercera exigencia, la de «mostrarse atento con Dios» o, como traducen otros, «caminar humildemente con tu Dios». Antes ha preguntado el pueblo cómo puede «acercarse» al Dios Altísimo e «inclinarse» ante él. El profeta sustituye estos dos movimientos por otro distinto: «caminar». No es un acto, sino una actitud, un comportamiento, lo que Dios quiere del hombre. Y esta postura humilde y atenta la adopta el hombre cuando practica el derecho y ama la bondad. De hecho, no se trata de tres exigencias distintas: cumpliendo las dos primeras es como se está en contacto con Dios, no de forma ocasional, sino permanente.

El siglo VIII nos pone también en contacto con *Isaías*. Sus afirmaciones sobre este tema parecen muy inspiradas en Amós, con la única diferencia de que Isaías hace una enumeración exhaustiva de todas las prácticas cultuales con las que el hombre busca inútilmente llegar a Dios [30]:

de Ifigenia también está presente la idea de ofrecer seres humanos para aplacar vientos adversos. En momento de amenaza por la presencia de ejércitos enemigos, el rey de Moab ofrece a su primogénito sobre la muralla (2 Re 3,27). De esta práctica habla Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos*: «Y no es verosímil que los dioses exigiesen o aceptasen los sacrificios humanos de otros tiempos, ni en vano habrían soportado los reyes y los generales entregar a sus propios hijos para los ritos preparatorios al sacrificio y para su degollamiento, a no ser que sintieran que estaban propiciando y satisfaciendo las iras y resentimientos de duras e implacables divinidades vengadoras» (417 D). La Biblia condena con relativa frecuencia el sacrificio de niños, aunque esta crítica no impidió que se cometiesen algunos asesinatos de este tipo. Véase 2 Re 16,3; Jr 7,31, etc. Sobre el tema de los sacrificios humanos existe la reciente monografía de E. C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*, JSOT Supl 43 (Sheffield 1985).

[30] Sobre la traducción y para un comentario más amplio, cf. J. L. Sicre, *o. c.*, 195-203.

10 «Oíd la palabra del Señor, autoridades de Sodoma,
escuchad la enseñanza de nuestro Dios,
gente importante de Gomorra.
11 ¿Qué me importa el número de vuestros sacrificios?
–dice el Señor–.
Estoy harto de holocaustos de carneros, de grasa de cebones.
La sangre de novillos, corderos y machos cabríos no me agrada.
12 Cuando entráis a visitarme (...?) [31]
¿quién os pide esto al pisar mis atrios?
13 No me traigáis más dones vacíos,
el incienso me resulta execrable.
Novilunios, sábados, asambleas...
no soporto iniquidad y festividad.
14 Vuestras solemnidades y fiestas las detesto;
se me han vuelto una carga que no soporto más.
15 Cuando extendéis las manos, cierro los ojos;
aunque multipliquéis las plegarias, no os escucharé.
Vuestras manos están manchadas de sangre.
16 Lavaos, purificaos,
apartad de mi vista vuestras malas acciones,
17 cesad de obrar mal, aprended a obrar bien.
Preocupaos por el derecho, enderezad al oprimido,
defended al huérfano, proteged a la viuda» (Is 1,10-17).

La mención inicial de Sodoma y Gomorra subraya el pecado de Jerusalén y deja clara la posibilidad de un castigo divino. Pero Isaías no ve la corrupción de la capital en la línea sexual de aquellas dos ciudades (Gn 19). Si se hubiese expresado así, habría encontrado la aprobación de muchos de sus oyentes. Él se fija en algo distinto, desconcertante para un israelita piadoso. Jerusalén está pervertida, no por sus desviaciones sexuales, sino por las desviaciones cultuales.

Los versos 11-15 contienen una crítica de los sacrificios de comunión, que intentan fomentar la unión con la divinidad repartiendo la víctima entre Dios, el sacerdote y el oferente; de los holocaustos, que suponían el máximo desprendimiento, ya que toda la víctima se quemaba, después de derramar la sangre sobre el altar; de las ofrendas vegetales, que sólo se ofrecían en casos especiales y la mayoría de las veces eran el complemento de un sacrificio sangriento; del incienso, enormemente costoso; de los novilunios, sábados y asambleas; de las grandes fiestas anuales e incluso de las oraciones.

Dios no puede reprochar en este caso desinterés por el culto. No ocurre aquí como más tarde, en tiempos de Malaquías, cuando se ofrecen al Señor «víctimas robadas, cojas y enfermas»

[31] Parece que se ha perdido algo así como «cargados de dones» (Wildberger).

(Mal 1,13). Más bien impresiona la abundancia y calidad de los animales: carneros, cebones, novillos, corderos, machos cabríos. Es una inundación de carne, grasa y sangre, que desborda los altares y los quemaderos del templo, con humo que se mezcla al olor del incienso y reuniones multitudinarias de fieles que alzan sus manos y multiplican las plegarias. El cuadro dibujado por Isaías, fundiendo en una sola imagen elementos dispares, provoca una sensación de agobio, casi de náusea. Y no sólo para nuestra sensibilidad de hombres modernos. También a Dios le repugna.

Y a esta abundancia creciente de ofrendas corresponde un rechazo creciente por parte de Dios: «¿qué me importan?», «estoy harto», «no me agrada». Rechazo que continúa en aumento al decir que no pide dones cuando vienen a visitarlo; al considerar el incienso como algo execrable, al indicar que las fiestas y solemnidades las detesta y le resultan insoportables, al cerrar los ojos y oídos ante las oraciones.

Todo el sistema cultual queda en entredicho tras esta enumeración, la más exhaustiva que encontramos en un texto profético. Dejemos para más adelante la cuestión de si Isaías critica el culto por sistema o sólo por la forma en que se lleva a cabo. Lo cierto es que estos versos terminan con la acusación de que «vuestras manos están manchadas de sangre» (15b). Después de ello cabría esperar una condena a muerte de los culpables. Pero lo que sigue es una exhortación, con nueve imperativos que avanzan cada vez más en sus exigencias. Los dos primeros («lavaos, purificaos») piden lo imprescindible, dadas las circunstancias. Pero no se trata sólo de cubrir las apariencias. Hay que cambiar radicalmente el comportamiento y la actitud ante la vida. Los cuatro imperativos siguientes se agrupan en binas, que pasan de la desaparición de lo negativo («apartad de mi vista vuestras malas acciones», «cesad de obrar el mal») a la implantación de lo positivo («aprended a obrar el bien», «preocupaos por el derecho»). Son frases que corren el peligro de perderse en vaguedades. Por eso los tres últimos imperativos concretan sus exigencias. El «bien» y el «derecho», abstractos a primera vista, se realizan en la preocupación por las personas más débiles: «enderezad al oprimido, defended al huérfano, proteged a la viuda».

Aparecen aquí, por vez primera, las dos clases de personas que más preocuparán a Isaías: huérfanos y viudas (1,23; 10,2). No es este profeta el primero en interesarse por su trágico destino. Antes de él lo hicieron otros en el Antiguo Oriente y en Israel. La ley del Código de la Alianza: «No explotarás a viudas ni huérfanos» (Ex 22,21) es anterior a Isaías. Quizá también la maldición contenida en el llamado «Dodecálogo siquemita»: «Maldito quien defraude su derecho al emigrante, al huérfano y a la viuda» (Dt 27,19). Pero no podemos interpretar a Isaías a partir de estas prescripciones. El profeta no se limita a lo que no se debe hacer. El va más adelante, se expresa de forma positiva. Pretende que imitemos la conducta de Dios, que «hace justicia al huérfano y a la viuda» (Dt 10,18), es «padre de huérfanos, defensor de viudas» (Sal 68,6), «sustenta al huérfano y a la viuda» (Sal 146,9). El hombre, a través del culto, intenta agradar a la divinidad, reconoce el puesto capital de Dios en su vida. Isaías recuerda que no hay mejor forma de agradar a Dios que la de interesarse por las personas que él más ama.

Pero este texto de Isaías, aparentemente tan radical y exhaustivo, es quizá más moderado que los anteriores de Amós, Oseas y Miqueas. Porque Isaías no parece condenar el culto en cuanto tal, sino el culto practicado por unas personas que «tienen las manos manchadas de sangre» (v.15), gente que quiere unir «festividad e iniquidad» (v.13). Esta interpretación parece corroborada por la insistencia con que habla el profeta de *vuestros* sacrificios, *vuestras* fiestas, *vuestros* novilunios, *vuestras* solemnidades, *vuestras* oraciones. Lo que irrita a Dios no es el culto en cuanto tal, sino las personas que lo llevan a cabo.

Terminaremos esta rápida enumeración de textos proféticos con uno de *Jeremías* que se orienta en la misma línea de Os 7,11-13, contraponiendo el camino que el hombre elige y el que Dios le indica:

> «Añadid vuestros holocaustos a vuestros sacrificios y comed la carne; pues cuando saqué a vuestros padres de Egipto no les ordené ni hablé de holocaustos y sacrificios; esta fue la orden que les di: 'Obedecedme, caminad por el camino que os señalo, y os irá bien'. Pero no escucharon ni prestaron oído, seguían sus planes, la maldad de su corazón obstinado, dándome la espalda y no la cara» (Jr 7,21-28).

Jeremías revela de modo concluyente la raíz de todo este conflicto: el hombre «sigue sus planes, la maldad de su corazón». El camino que Dios le indica, el de la obediencia a su voluntad, le resulta poco atractivo. Pretende utilizar sus propios métodos, el culto, para ganarse a Dios. Pero con ello sólo consigue «darle la espalda» al Señor.

En resumen, lo que está en juego a través de toda la crítica profética al culto es la forma de relacionarse con Dios y de agradarle. El hombre piensa que esto sólo es posible por una vía directa a la divinidad, el camino de los sacrificios, ofrendas, peregrinaciones, rezos. Para los profetas sólo hay una vía segura

de acceso a Dios, la que pasa a través de su palabra, su voluntad, su ley. Y lo curioso es que esta vía de acceso no es directa; obliga a dar un rodeo, a pasar por el prójimo, la justicia, el derecho y la misericordia, por los oprimidos, huérfanos, viudas, emigrantes... Sólo a través de ellos entra el hombre en contacto con Dios. O, mejor dicho, sólo cuando busca a Dios por esta vía indirecta tiene sentido buscarlo también de forma directa. De lo contrario, cabe siempre el peligro de engañarse, de estar adorando un ídolo, no al Dios verdadero. Porque, como dice la primera carta de Juan, sintetizando magníficamente el pensamiento profético, «quien no ama a su hermano, a quien ve, a Dios, a quien no ve, no puede amarlo» (1 Jn 4,20).

2.2. *La crítica a los elementos del culto*

La revisión de los principales textos nos ha llevado hasta Jeremías, contemporáneo del exilio a Babilonia. Antes de continuar, conviene recoger las afirmaciones de los profetas sobre los elementos esenciales del culto que indicábamos al comienzo.

Con respecto al *espacio sagrado*, debemos recordar que la situación es muy distinta en el Reino Sur (Judá) y en el Norte (Israel). El primero tenía en Jerusalén un lugar de culto tan indiscutible que restaba importancia a todos los otros santuarios, incluidos los de antigua tradición. En cambio, Israel tuvo a lo largo de su historia diversos santuarios importantes, promovidos por la autoridad del rey. Por tanto, no debe asombrarnos que sólo los profetas que actuaron en el Norte (Amós y Oseas) los mencionen: Betel [32], Guilgal [33], Berseba [34], Dan [35]. En todos estos casos son despreciados y condenados. Según Amós, estas peregrinaciones sólo sirven para satisfacer el placer personal de los israelitas; no agradan a Dios ni sirven para encontrarlo, porque él no se encuentra en estos pretendidos lugares sagrados. Incluso son amenazados con la ruina definitiva.

Se trata de la misma postura adoptada por algunos profetas judíos ante el templo de Jerusalén. A pesar de toda la propaganda religiosa en su favor (como la de los Salmos de Sión), Miqueas anuncia que el monte del templo quedará reducido a un montón de ruinas (Miq 3,12). Un siglo más tarde se recordaba todavía esa amenaza, que a muchos sonaría a blasfemia. Y Jeremías se expresa de la misma forma, denunciando cómo la casa de Dios se ha transformado en una cueva de bandidos, donde ladrones, adúlteros, idólatras y asesinos se refugian para ponerse a salvo. Sin embargo, Jeremías está convencido de que Dios no habita incondicionalmente en ningún lugar. Lo demuestra lo ocurrido al antiguo santuario de Siló, que Dios destruyó a causa de la maldad de su pueblo (Jr 7,1-12).

Indudablemente, también se levantaron voces en defensa del espacio sagrado, como veremos más adelante. Pero la actitud de sospecha persistió siempre en los profetas de Israel, como demuestra Is 66,1-2 ante los intentos postexílicos de reconstruir el templo [36]:

> «Así dice el Señor:
> El cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies.
> ¿Qué templo podréis construirme, o qué lugar para mi descanso?
> Todo esto lo hicieron mis manos, todo es mío
> –oráculo del Señor–.
> En éste pondré mis ojos: en el humilde y abatido,
> que se estremece ante mis palabras».

En resumen, la inmensa mayoría de los textos proféticos se muestra crítica hacia el espacio sagrado, contagiado por prácticas idolátricas cananeas (los altozanos) y que fomenta una falsa religiosidad o una falsa idea de Dios (santuarios y templos).

El *tiempo sagrado* no sale mejor librado. Ante todo, como hemos dicho, los profetas no hablan a menudo de las grandes fiestas anuales. Nunca mencionan los Acimos ni Pentecostés. La Pascua aparece sólo en Ez 45,21; las Chozas en Ez 45,25 y Zac 14,16.18.19, todos ellos textos exílicos o postexílicos. Probablemente los profetas incluyen todas las fiestas que se celebraban en su tiempo bajo la denominación genérica de «fiestas» [37]. Más frecuente es la mención del novilunio [38] y del sábado [39]. Antes del destierro no se encuentra un solo texto (a excepción de Nah 2,1) que defienda estos días de fiesta. Ya hemos visto la crítica radical de Amós e Isaías; Oseas los ve como un obstáculo que

[32] Am 3,14; 4,4; 5,5; Os 4,15; 6,10 (?); 10,5.

[33] Am 4,4; 5,5; Os 4,15; 9,15.

[34] Am 8,14. Berseba es un santuario judío, pero que ejerce gran influjo en los del norte.

[35] Am 8,14.

[36] Es una anticipación de lo que dirá Jesús a la samaritana sobre el culto dado a Dios en espíritu y en verdad. No es un edificio físico lo que Dios busca, sino un corazón que desee escuchar sus palabras.

[37] Am 5,21; 8,10; Os 2,13; 9,5; Nah 2,1; Ez 45,17; 46,11; Mal 2,3.

[38] Am 8,5; Os 2,13; Is 1,13s.

[39] Am 8,5; Os 2,13; Is 1,13; a menudo en Ezequiel y los profetas postexílicos.

hay que eliminar, al menos provisionalmente, para que el pueblo se convierta a Dios.

Dentro de los *actos de culto* merecen especial mención los sacrificios, en sus diversas modalidades. Podemos decir, sin temor a exagerar, que para el antiguo israelita un culto sin sacrificios es inconcebible. Pero sobre este punto los profetas desencadenaron una de sus batallas más duras. La crítica proviene de distintos puntos de vista y deja sus huellas incluso en ciertos salmos. Los argumentos que se dan contra los sacrificios son los siguientes:

– Crean una falsa idea de Dios, como si él tuviese necesidad de cualquier cosa o tuviese hambre. Quien lo expresó mejor fue el autor del Sal 50(49):

> «No aceptaré un novillo de tu casa
> ni un macho cabrío de tu rebaño,
> pues todas las fieras agrestes son mías,
> y hay miles de bestias en mis montes (...).
> Si tuviera hambre, no te lo diría,
> pues el orbe y lo que encierra es mío.
> ¿Comeré yo sangre de toros,
> beberé sangre de machos cabríos?
> Sea tu sacrifico a Dios confesar tu pecado,
> cumple tus votos al Altísimo,
> e invócame el día del peligro» (Sal 50,9-15.23).

– No corresponden a la experiencia originaria del desierto, según afirman Am 5,25 y Jr 7,21-28. Estos dos textos presentan los sacrificios como pura invención humana, no como exigencia de Dios. Estas afirmaciones chocan con una dificultad histórica: en el desierto se ofrecieron sacrificios, al menos la Pascua. Pero a lo que estos dos profetas parecen referirse es a todo el montaje sacrificial, con su abundancia (imposible en el desierto) y sus prescripciones.

– A Dios no le agradan, no los quiere. «¿Quiere el Señor sacrificios y holocaustos o quiere que obedezcan al Señor?» (1 Sm 15,22); «misericordia quiero, no sacrificios, conocimientos de Dios, no holocaustos» (Os 6,6). Algunos autores (de Vaux, Kruse, etc.) interpretan estos textos como una negación dialéctica: no se trata de dos cosas contrapuestas entre las que hay que elegir (los sacrificios por una parte, el conocimiento de Dios, la misericordia, el derecho, por otra), sino de que Dios valora más una cosa que otra. Esta interpretación puede ser válida a lo sumo para estos dos textos citados, pero no para Miq 6,6-8, donde los sacrificios no tienen cabida en el programa que Dios propone para agradarle. Aun adoptando la postura más benévola, no cabe duda de que ciertos profetas criticaron muy duramente los sacrificios y, al parecer, no sólo porque fuesen unidos a injusticias, sino por sí mismos.

Por último, los *ministros del culto* (sacerdotes y profetas cultuales) son a menudo objeto de tremendas críticas por parte de los profetas [40]. Los conflictos de Amós con Amasías, Isaías con sus contemporáneos y Jeremías con Pasjur son sintomáticos en este sentido. A veces, indudablemente, existieron buenas relaciones, como en el caso de Isaías con Zacarías (Is 8,2), o en el de Ageo y Zacarías con Josué. Pero también sacerdotes-profeta (como Ezequiel), o descendientes de sacerdotes (como Jeremías) no ahorran sus críticas. El catálogo de las acusaciones es amplio: borrachera (Is 28,7), ambición (Miq 3,11), profanación de lo sagrado y violación de la ley (Sof 3,4; Ez 22,26), extraviar al pueblo (Mal 2,8s), rechazar el conocimiento de Dios (Os 4,4), asesinatos (Os 6,9), desinterés por Dios (Jr 2,8), abuso de poder (Jr 5,31), fraude (Jr 8,10; 6,13), impiedad (Jr 23,11).

3. El revés de la moneda

Si nos quedásemos sólo con los textos anteriores, llegaríamos a la conclusión de que los profetas atacaron al culto de forma sistemática, sin concesiones, en la mayoría de los casos. Esta idea sería falsa, porque no tiene en cuenta toda la historia de la profecía. Sin duda, la línea descrita anteriormente es la predominante, y la que ha hecho famosos a los profetas de Israel, después de ocasionarles numerosas persecuciones. Podría completarse con otros textos, como el magnífico poema de Is 58,1-12 a propósito de la celebración del ayuno [41].

Pero no podemos olvidar que profetas tan importantes como Ezequiel conceden al culto un puesto fundamental en su visión del futuro [42]. Para este profeta, que era al mismo tiempo

[40] Véase A. Neher, *La esencia del profetismo*, 254-63; A. González Núñez, *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel* (Madrid 1969); G. Fohrer, *Priester und Prophet. Amt und Charisma?*: KuD 17 (1971) 15-27; O. Plöger, *Priester und Prophet*: ZAW 63 (1951) 157-92, con bibliografía en la p. 174, nota 2.

[41] Cf. J. L. Sicre, *o. c.*, 411-18.

[42] Es muy interesante el artículo de L. Monloubou, *Signification du culte selon Ézéchiel*, en J. Lust (ed.), *Ezekiel and His Book*, BETL LXXIV (Lovaina 1986) 322-9, que subraya los aspectos de separación (geográfica, física, ritual, ideológica) y comunicación (pureza, santidad, bendición, presencia de Dios) que presenta el culto en Ezequiel. Es una mezcla de lo fascinante y lo tremendo.

sacerdote, el templo, los sacrificios y las fiestas juegan un puesto capital en la nueva Jerusalén [43]. Podría objetarse que Ezequiel sólo concede importancia al culto en el nuevo Reino de Dios, todavía no realizado, cuando el Señor transforme los corazones y quede implantada la justicia.

Pero otros profetas postexílicos no esperan la aparición de un mundo nuevo para exhortar a sus contemporáneos a la recta práctica cultual. *Ageo* anima al pueblo a reconstruir el templo incendiado por los babilonios en el año 586. Dejarlo en ruinas es una muestra tremenda de ingratitud para con Dios, «mientras vosotros disfrutáis cada uno de su casa» (Ag 1,9). No tolera la indiferencia de sus contemporáneos, que excusan su falta de interés diciendo que «todavía no ha llegado el momento de reconstruir el templo» (Ag 1,2). Prescindiendo de los argumentos que utiliza y de las esperanzas que deposita en esta reconstrucción, es claro que, para él, los israelitas no pueden desinteresarse del culto como si fuese algo inútil y superfluo. En la misma época, *Zacarías*, aunque no exige tan claramente la colaboración humana en la reconstrucción del templo, asegura que se llevará a cabo por obra de Zorobabel [44] y la presenta como uno de los mayores dones de Dios a la comunidad judía.

Dentro del tema del tiempo sagrado adquirirá especial interés el sábado, del que encontramos una defensa apasionada en el libro de Jeremías: «Así dice el Señor: Guardaos muy bien de llevar cargas en sábado o de meterlas por las puertas de Jerusalén. No saquéis cargas de vuestras casas en sábado ni hagáis trabajo alguno; santificad el sábado como mandé a vuestros padres» (Jr 17,21-22). La exigencia es tan grave que, de no cumplirse, acarreará la destrucción de Jerusalén [45]. También Is 58,13s tiene en alta estima el sábado.

Del mismo modo se expresa *Malaquías* a mediados del siglo V a. C. a propósito de los sacrificios. La situación ha cambiado radicalmente desde tiempos de Amós y Oseas. Entonces había auténtica pasión por el culto, se rivalizaba en ofrecer los mejores dones. Ahora no queda ni recuerdo de ello. El culto se ha convertido en una carga, una rutina que se cumple para salir del paso. Los animales que se ofrecen al Señor son los peores, cojos, enfermos, robados. «Ofrecédselos a vuestro gobernador, a ver

[43] Véase Ez 43,18-27; 44,15-16; 45,16-17.18-25; 46,2.4-7.11.13-15, etc.

[44] Zac 4,6b-10a; 6,12-13.

[45] Siglos más tarde, el gobernador Nehemías adoptará serias medidas con los que no observan este día de descanso (ver Neh 13,15-21).

si le agradan y os congraciáis con el», dice irónicamente el profeta (Mal 1,8). Esta mentalidad de Malaquías se une a la que ya había mostrado el autor de Is 43,22-28, donde Dios se lamenta de que el pueblo no le ofrece sacrificios [46].

Sin duda, los textos en defensa del culto son mucho menos numerosos que los que adoptan una postura crítica. Concederles la misma importancia que a los anteriores dentro de la mentalidad profética sería equivocado. Pero tampoco podemos perderlos de vista a la hora de esbozar el pensamiento profético sobre esta cuestión. Demuestran que el mensaje de los profetas no es monolítico. Se adapta a las circunstancias y enfoca los problemas desde el punto de vista más acuciante para cada época. Cuando el culto se convierte en una pasión que hace olvidar otras realidades mucho más importantes, el profeta lo denuncia y ataca con una virulencia inimaginable. Cuando el culto desaparece de la perspectiva del pueblo y del individuo, el profeta subraya su importancia.

4. El mensaje profético y el del Nuevo Testamento

Entonces, ¿con qué cara de la moneda nos quedamos? Algunos pensarán que con las dos, para ser fieles a la totalidad del pensamiento profético. Con ligeros matices, ésa es la postura adoptada por el Nuevo Testamento.

En primer lugar, los escritos neotestamentarios admiten sin lugar a duda que hay algo mucho más importante que el culto sacrificial de los antiguos israelitas: la voluntad de Dios. Así lo afirma claramente el evangelio de Mateo al poner en boca de Jesús la famosa frase de Oseas, «misericordia quiero y no sacrificios» (Mt 9,13 y 12,7). De hecho, el autor de la Carta a los Hebreos, comentando el Sal 40,7-9, escribe: «Primero dice: 'Sacrificios y ofrendas, holocaustos y víctimas expiatorias no los quieres ni te agradan'... y después añade: 'Aquí estoy para cumplir tu voluntad'. Deroga lo primero para establecer lo segundo. Por esa voluntad hemos sido consagrados, mediante la ofrenda del cuerpo de Jesús, el Mesías, única y definitivamente» (Heb 10,8-10).

Por consiguiente, para el autor de esta carta Jesús captó el problema de la misma forma que los profetas de postura crítica.

[46] Una interpretación distinta de este texto en Th. Boois, *Negation in Isaiah 43,22-24*: ZAW 94 (1982) 390-400.

Lo que a Dios le agrada no son los sacrificios, sino el cumplimiento de su voluntad. Sólo esto tiene auténtico valor salvífico. Y a ello se entregó por completo, derogando de una vez para siempre las antiguas prácticas cultuales.

Dentro de la misma línea crítica, esta vez con respecto al templo, se orienta el discurso de Esteban, donde llega a afirmar algo que a los judíos resultaría blasfemo: «El Altísimo no habita en edificios construidos por hombres» [47]. El evangelio de Juan pone esta postura en el mismo Jesús durante su diálogo con la samaritana (Jn 4,21-24). Hay algo más importante que el espacio sagrado, la forma de adoración que se tributa a Dios.

Sin embargo, aunque el Nuevo Testamento elimina muchas cosas del culto antiguo, introduce o mantiene elementos que se insertan en la misma perspectiva. El caso de la celebración eucarística basta para demostrarlo. Lo cual significa que los primeros cristianos no rechazaron en principio cualquier forma de expresión cultual. Por otra parte, Pablo exhorta con frecuencia a la oración en común, a los cánticos e himnos. Y los sumarios de los Hechos presentan como ideal a la comunidad unida en la fracción del pan y en las oraciones.

Pero es interesante constatar que incluso ante estas formas típicamente cristianas se adopta una postura crítica cuando llega el caso. Santiago recuerda que la religión verdadera no es cuestión de palabras, sino de «mirar por los huérfanos y viudas en sus apuros» (Sant 1,27). Y Pablo llegará a afirmar que la eucaristía celebrada en medio de diferencias sociales ofensivas pierde todo su valor (1 Cor 11,17-34).

20

Visión profética de la historia

Suele decirse que la diferencia entre la religión bíblica y la de los pueblos vecinos consiste en que la primera se halla profundamente enraizada en la historia. La teoría está un poco en crisis, no por lo que respecta a la religión de Israel, sino por la interpretación que se hace de la mentalidad del Antiguo Oriente, como si estuviese anclada en un concepto cíclico y naturalista de la historia. No nos interesa ahora comparar a los israelitas con los asirios, babilonios o egipcios, sino recordar la indiscutible importancia de la historia dentro de su concepción religiosa. Es en la historia donde Dios actúa, se revela, se compromete con los hombres y exige una respuesta.

En esta valoración de la historia es capital también la aportación de los profetas. Pero, igual que en los temas precedentes, surge desde el comienzo una pregunta: ¿es posible hablar de *una* visión profética de la historia? ¿Podemos reducir a unidad los elementos de concepciones surgidas en diferentes siglos y al ritmo de problemas muy diversos? Creo que sí, con tal de no perder nunca de vista las diferencias específicas de cada profeta, ni de generalizar, atribuyendo a Oseas lo que es típico de Isaías, o a Jeremías lo característico de Habacuc. Hay problemáticas concretas, enfoques personales, notables diferencias de interés. Pero, en el fondo de los diversos planteamientos y concepciones late ese núcleo común que podemos denominar «profético» [1].

[1] Sobre la visión profética de la historia, véase: G. F. Allen, *The Prophetic Interpretation of History*: ET 51 (1939/40) 454-7 y 486-90; G. Fohrer, *Prophetie und Geschichte*: TLZ 89 (1964) 481-500; J. Hempel, *Die Mehrdeutigkeit der Geschichte als Problem der prohetischen Theologie* (Gotinga 1936); E. Jacob, *La tradition historique en Israël* (Montpellier 1946); P. S. Minnear, *The Conception of History in the Prophets and Jesus*: JBL 11 (1943) 56-61; C. R. North, *The Old Testament Interpretation of History* (Londres 1946, [2]1953); G. Ostborn, *Yahweh's Words and Deeds. A Preliminary Study into the Old Testament Presentation of History* (Upsala Univ. Arsskrift 1951:7); G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, II, 124-52; F. Raurell, *El juicio proféti-*

Siguiendo en parte a Von Rad, pondría ese elemento común en la palabra de Dios [2]. Este autor ha concedido especial importancia a la relación existente entre el profeta y la palabra de Dios; una relación más excepcional e inmediata que en ningún otro caso. Los profetas son hombres captados por la palabra, servidores de ella, dispuestos a entregarles su vida. Desde el momento de la vocación hasta el fin de su actividad están condicionados por ella. La palabra los llama, arde en su interior como un fuego (Jr 20,9), y ellos devoran la palabra como Jeremías (16,15), la comen como Ezequiel (3,1ss).

Tomando, pues, la palabra como punto de partida, podemos decir que, para los profetas, ésta cumple una triple misión con respecto a la historia: crea, interpreta e interpela. Son los tres aspectos que estudiaremos a continuación.

1. La palabra de Dios, creadora de historia

Hace poco más de cincuenta años, dos estudios, de Grether [3] y Dürr [4], defendieron la relación entre la palabra de Dios y la historia como algo típicamente israelita. La idea fue sometida a dura crítica por Albrektson [5], que considera dicha relación algo común al Antiguo Oriente. Es absurdo entrar en la polémica. Prescindiendo de eventuales paralelos orientales, es evidente que en Israel la palabra de Dios tiene una fuerza creadora; basta recordar el capítulo primero del Génesis, donde Dios habla y todo va surgiendo.

Los profetas participan de esta mentalidad, y en ciertos momentos la llevan incluso a sus consecuencias extremas. La palabra tiene un poder indescriptible: «El Señor ha lanzado una palabra contra Jacob y ha caído en Israel» (Is 9,7). El profeta ve la palabra como un meteorito que cae y desencadena una serie de desgracias. No se trata de una palabra que hay que entender conceptualmente, sino de una palabra que crea algo nuevo.

Lo mismo se afirma en la vocación de Jeremías. Es elegido para «arrancar y arrasar, edificar y plantar» (1,10). Y el único medio que posee para realizar esta misión es la palabra que Dios pone en su boca. A nosotros puede parecernos un medio bastante débil e ineficaz, pero Dios la considera tan potente como el fuego o como el martillo que tritura la piedra (Jr 23,29). Su dinamismo tritura toda oposición. Esta fuerza de la palabra se expresa a veces de forma casi mágica. Cuando Serayas llegue a Babilonia, deberá realizar por encargo de Jeremías una acción simbólica: atar una piedra a un rollo de oráculos pronunciados contra esta capital y tirarlo al Eufrates para expresar cómo «se hundirá Babilonia, sin levantarse, por las desgracias que mando contra ella». Curiosamente, aunque Serayas parece estar solo cuando realiza la acción, antes de tirar los oráculos al río debe leerlos (Jr 51,59-64). Dios se compromete a un cambio histórico esencial –la desaparición de un imperio– y lleva adelante este compromiso no sólo con una palabra escrita, sino también proclamada, incluso en la soledad absoluta.

Ezequiel expresa de manera perfecta este aspecto creador de la palabra: «Yo, el Señor, diré lo que tenga que decir, y lo que diga se hará, no se retrasará más; sino que en vuestros días, casa rebelde, lo diré y lo haré» (Ez 12,25).

Pero fue Deuteroisaías quien mejor puso de relieve el poder de la palabra como lo único permanente frente a todas las otras realidades pasajeras (Is 40,6-8):

> «Toda carne es hierba, y su belleza como flor campestre;
> se agosta la hierba, se marchita la flor,
> pero la palabra de nuestro Dios permanece para siempre».

co sobre los acontecimientos: EstFranc 71 (1970) 137-58; H. W. Wolff, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie*: EvTh 20 (1960) 218-35 (= *Gesammelte Studien zum AT*, 298-307); H. G. Wood, *The Prophetic Interpretation of History*, en *Christianity and the Nature of History* (Cambridge 1934); W. Zimmerli, *Wahrheit und Geschichte in der alttestamentlichen Schriftprophetie*: SVT XXIX (Leiden 1978) 1-15. Dada la dificultad de reducir a unidad opiniones tan distintas, es frecuente estudiar sólo la concepción de un profeta concreto. Por ejemplo: J. Rieger, *Die Bedeutung der Geschichte für die Verkündigung des Amos und Hosea* (1920); E. Jacob, *Der Prophet Hosea und die Geschichte*: EvTh 24 (1964) 281-90; M. Köckert, *Prophetie und Geschichte im Hoseabuch*: ZTK 85 (1987) 3-30; H. Wildberger, *Jesajas Verständnis der Geschichte*: SVT IX (1963) 83-117; K. Elliger, *Der Begriff «Geschichte» in Deuterojesaja*, en el Homenaje a O. Schmitz (Witten 1953) 26-36 (= *Kleine Schriften zum AT*, 199-210); J. Bright, *Faith and Destiny. The Meaning of History in Deutero Isaiah*: Interp 5 (1951) 3-26; G. Savoca, *Un profeta interroga la storia. Ezechiele e la teologia della storia* (Roma 1976); P. Auvray, *Ezéchiel historien*: DBS VIII, 785-91.

[2] *Das Wort Gottes und die Geschichte im Alten Testament*, en *Gottes Wirken im Israel* (Neukirchen-Vluyn 1974) 191-212; véase también su artículo *Die Wege Gottes in der Weltgeschichte nach dem Zeugnis der Propheten*, *o.c.*, 213-29. (Tengo entendido que la Editorial Trotta piensa traducir esta obra de von Rad).

[3] O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT*: BZAW 64 (1934).

[4] L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und im antiken Orient*, MVAG 42:1 (Leipzig 1938).

[5] B. Albrektson, *History and the Gods*, CBOT 1 (Lund 1967).

Y, al final de su libro, nos dice cómo actúa en la historia esta palabra:

«Como bajan la lluvia y la nieve del cielo
y no vuelven allá sino después de empapar la tierra,
de fecundarla y hacerla germinar,
para que dé semilla al sembrador y pan al que come,
así será mi palabra, que sale de mi boca:
no volverá a mí vacía,
sino que hará mi voluntad y cumplirá mi encargo» (55,10-11).

Éste es el testimonio más claro e importante sobre la palabra de Dios como creadora de historia. Téngase en cuenta que no podemos malinterpretarlo aplicándolo al fruto que produce la palabra en las almas fieles. El mensaje de Deuteroisaías está enmarcado en unas coordenadas histórico-políticas muy concretas, habla de la liberación de Babilonia y de la restauración posterior del pueblo. Con esta doble tarea es con lo que Dios se compromete; la liberación y la restauración serán fruto de su palabra.

Con razón afirmaba Grether que la palabra es en los profetas «una acumulación de energías latentes», que actúa condenando o salvando. No se trata de que todos los acontecimientos de la historia universal estén desencadenados por la palabra de Dios. Se trata de que, en dicha historia, una palabra divina concreta pone en marcha un movimiento de salvación o de condenación, que llegará a su meta con seguridad absoluta.

No se trata de limitar la acción de Dios a la palabra, sino de considerar todas sus actuaciones en la historia desde este punto de vista. La palabra puede ser una promesa o una amenaza, que se llevan a cabo con medios muy diversos. A primera vista quizá sólo percibamos un castigo realizado a través de una potencia extranjera, de una sequía o una plaga de langostas; o sólo percibimos la salvación mediante una victoria militar, la subida de Ciro al trono o la retirada imprevisible de las tropas de Senaquerib. Podríamos tener la impresión de que se trata de actos divinos sin un denominador común. Estos textos nos enseñan a advertir un elemento común en todas esas acciones: la palabra de Dios, que anuncia los acontecimientos, se compromete con ellos y los pone en marcha.

Debemos reconocer que los profetas –igual que en otros casos– no hicieron un desarrollo sistemático de esta idea del poder creativo de la palabra de Dios con respecto a la historia. Insistieron más en el segundo aspecto, el de la interpretación.

2. La palabra de Dios, intérprete de la historia

En este sentido podemos decir que la palabra cumple dos funciones capitales: interpreta el curso de la historia y la acción de Dios en ella.

2.1. El curso de la historia

Como ha demostrado Wolff [6], los profetas interpretan la historia a partir del futuro inmediato. Es un dato curioso, sumamente extraño, éste de interpretar el pasado y el presente por lo que todavía no ha sucedido. Pero es el auténtico punto de vista profético. El profeta preexílico parte de la certeza de un castigo que va a producirse dentro de pocos años, sin atreverse a precisar cuándo. A esta certeza del castigo inminente llegó Amós a través de las visiones, Isaías en el momento de la vocación, Jeremías en la visión que amenaza con la desgracia procedente del norte, Ezequiel al devorar el volumen lleno de «elegías, lamentos y ayes». Ante este castigo de Dios, el profeta se ve obligado a preguntarse: ¿qué lo motiva? La respuesta, naturalmente, debe encontrarse en el pasado y el presente.

Para el profeta, *el pasado* [7] aparece como una lucha continua entre la bondad de Dios y la maldad del hombre. No se preocupa de analizar los acontecimientos, no resalta momentos heroicos, personajes generosos, actos de valor, períodos de apogeo artístico o de progreso económico-social. El pasado queda reducido a sus dos protagonistas principales, Dios y el hombre, revelados en sus actitudes más íntimas, en sus intenciones más profundas.

Si se recuerda alguna acción concreta son los beneficios cumbres de Dios y los pecados del pueblo. Es lo que observamos en las visiones retrospectivas de Am 2,9-12; Is 9,7-20; Jr 2; Ez 16; 20; 23, y en los numerosos pasajes de Oseas que contienen una crítica desaforada a las tradiciones más santas de Israel (9,10-14,1). A través de todos estos textos se advierte el amor de

[6] Cf. artículo en la bibliografía inicial.

[7] Este punto, que abarcaría el estudio de la actitud de los profetas ante las tradiciones religiosas de Israel, es de los más complejos y debatidos. Véase la polémica obra de J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja*: BZAW 119 (1971). También J. Vermeylen, *Les prophètes de la conversion face aux traditions sacrales de l'Israël ancien*: RTL 9 (1978) 5-32; L. Ramlot, *Le prophétisme et les traditions d'Israël*: DBS VIII, 987-1012 (especialmente 1001ss).

Dios, que, como padre o esposo, cuida a Israel, lo salva, se preocupa de llevarlo a una buena tierra, etc., mientras el pueblo responde con la rebeldía, el rechazo y la obstinación.

Al estudiar las acciones de Dios en el pasado, no debemos olvidar que, incluso las punitivas (sequía, granizo, peste, hambre, tizón, guerras, revueltas internas), son interpretadas por los profetas como un beneficio de Dios. No pretenden el castigo por sí mismo, sino como medio para que el pueblo se convierta. Es lo que nos dice Am 4,6-11, donde detrás de cada plaga se repite el estribillo «y no os convertisteis a mí»; y también Is 9,7-20, donde la clave para interpretar todos los castigos se halla en el v.12: «pero el pueblo no volvió al que lo hería, no buscó al Señor de los ejércitos».

En cierto modo, *el presente* ofrece las mismas características que el pasado. En él también combaten la bondad de Dios y el pecado del hombre. Pero se presenta con matices más reales, menos esquemáticos y difuminados. No encontramos síntesis generalizadoras, sino hechos y personajes muy concretos. Asiria, Egipto, Babilonia, nos salen continuamente al encuentro, igual que los grandes reyes y generales de estos imperios, las coaliciones entre pequeños países, los intentos de rebelión. La palabra profética tiene que interpretar estos acontecimientos, explicar a sus contemporáneos qué sentido tiene la amenaza asiria, la invasión babilonia o la ayuda egipcia dentro de los planes de Dios.

Ésta es la única perspectiva que interesa al profeta: *la relación entre el presente y el plan de Dios*. No le preocupa por qué condicionamientos político-económicos llegó a dominar Egipto el emperador etíope Sabaka. No analiza el juego de intereses de las grandes potencias por dominar Siria-Palestina. No consigna como algo nuevo en la historia la política asiria de las deportaciones en masa. Su visión es estrictamente teológica.

Y el primer rasgo que podemos consignar de su visión teológica de la historia es el *providencialismo*. Si Tiglatpileser III y sus sucesores invaden Judá e Israel no es a causa de una política imperialista, sino porque Dios los ha enviado contra su pueblo «para entrarlo a saco y despojarlo» por sus pecados (Is 10,6). Lo mismo dirá Jeremías un siglo más tarde a propósito de la invasión babilónica. En la perspectiva profética, los grandes imperios aparecen como marionetas en manos de Dios. Es él quien les «silba», como si fueran tábanos o abejas, para que invadan Judá (Is 7,18), quien los «alquila» como una navaja (Is 18,20). Los imperios son «vara», «bastón», «hacha», «sierra», en manos de Dios (Is 10,5.15).

Naturalmente, esta visión es a veces difícil de conciliar con la realidad histórica. En determinados momentos, los imperios adoptan posturas tan crueles que resultan incompatibles con la pedagogía divina del castigo. Y el profeta debe echar marcha atrás. Reconoce que Asiria no es simple marioneta en manos de Dios; ha olvidado su misión de castigar para dedicarse a «aniquilar y exterminar naciones numerosas». Este hecho también es confrontado con el plan de Dios y condenado. Por eso, todas las grandes potencias que aparecen en la perspectiva profética reciben una palabra de misión y una palabra de condenación. Todas han sido enviadas por Dios para castigar a su pueblo, pero todas sucumben al afán imperialista, al deseo de dominio absoluto, y una nueva palabra de Dios amenaza con borrarlas definitivamente de la historia.

Este dato demuestra que la visión providencialista de los profetas no es estática. Entran en juego la libertad del hombre y la de Dios. Si el hombre quebranta los planes del Señor, éste quebranta los planes del hombre y los suyos propios. Dios revela en la historia la absoluta libertad del que no se liga ni siquiera consigo mismo.

Otro dato fundamental para el profeta consiste en que *el presente es el momento de la decisión*. Nosotros acostumbramos a dejar correr los acontecimientos para ver en qué termina todo. Esta postura es inadmisible para el profeta. En momentos de grandes conflictos no se puede perder un segundo, hay que tomar una decisión rápida por Dios. En qué consiste esta decisión lo veremos más adelante, al hablar de la palabra que interpela.

Decíamos antes que la visión del curso de la historia está condicionada en los profetas por el futuro inmediato, por el castigo inminente que amenaza al pueblo. Pero los profetas hablan también de un *futuro lejano*, de algo que sucederá «en los últimos tiempos», «en aquel día» [8]. Es la meta de la historia

[8] Dentro de los profetas se pasa de la «espera remota» a la «espera inmediata», ésta última representada sobre todo por Ezequiel y Deuteroisaías. Sobre la evolución del pensamiento escatológico en Israel, cf. F. Dingermann, *Israel a la espera de Dios y de su reino*, en J. Schreiner (ed.), *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, 408-20. Muy interesante, aunque la terminología se presta a cierta confusión, es el artículo de G. Fohrer, *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*: TLZ 85 (1960) 401-20. Sobre el futuro en los profetas, cf. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 360-75; S. Herrmann, *Die prophetische Heilserwartungen im Alten Testament*: BWANT 83 (1965); J. Bright, *Covenant and Promise. The Future in the Preaching of the Pre-exilic Prophets* (Londres 1977).

lo que da sentido último a este caminar incesante en medio de «tinieblas y sombras de muerte».

Varios datos son fundamentales dentro de esta visión del futuro. En primer lugar, se trata de un *futuro intrahistórico*. No es algo que cae fuera de la historia, exigiendo la desaparición de nuestro mundo y de nuestra forma de vida. Como indica Russell, aunque esta esperanza futura esté alentada por una imaginación poética, el escenario del reino de Dios es el mundo presente, con Jerusalén en el centro y los supervivientes de Israel como sus conciudadanos [9]. Aquí radica una de las grandes diferencias entre los profetas y los escritores apocalípticos, para quienes el «mundo futuro» exige la desaparición total del «mundo presente».

En segundo lugar, lo que caracteriza al futuro es *la justicia y la paz*, no sólo entre los individuos, sino también entre las naciones. Son los dones más apetecibles después de un profundo período de crisis, injusticias, intranquilidad y guerras. En este punto es preciso tener muy en cuenta las diferencias entre los distintos profetas. A veces sus afirmaciones son muy limitadas y sencillas, dentro de un ámbito nacionalista. En Am 9,11-15 (prescindiendo de que sea un texto compuesto por distintos autores) todo se limita a la restauración de Judá, conquista de Edom, abundancia de bienes y reconstrucción de las ciudades en ruinas. En el mismo ambiente se mueve el final de Abdías (vv.19-21). Otras veces la perspectiva se vuelve universal. Is 2,2-5 (= Miq 4,1-3) habla de la paz entre los pueblos, que lleva a la desaparición de las guerras y a la reconversión de las armas en instrumentos pacíficos.

Sin embargo, al profeta no le interesa sólo que su pueblo o las naciones gocen de una vida serena «a la sombra de la vid y de la higuera». El futuro se caracterizará también por una *recta relación con Dios*, una conversión del corazón y una nueva intimidad con él. Oseas esperaba la renovación de las bodas entre Dios e Israel (Os 2,16-22). Isaías y Sofonías, la supervivencia de un «resto» humilde, que se refugiaría en el Señor (Sof 3,12s). Jeremías, una nueva alianza escrita en el corazón (Jr 31,31-34). Ezequiel, una purificación, una efusión del espíritu y un corazón de carne (Ez 36,25-28). Las citas se podrían multiplicar, y no olvidemos que hay textos de perspectiva universalista también en este sentido, en los que la relación con Dios caracteriza a todas las naciones. Sof 3,9s; Zac 8,20-23, Jonás,

[9] Cf. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 266.

son algunos ejemplos de esta tendencia, que encontramos perfectamente formulada en las palabras finales de Is 19,19-25: «Bendito mi pueblo, Egipto, y Asiria, obra de mis manos, e Israel, mi heredad». Quien recuerda la historia de Israel, conoce el odio y el temor que los simples nombres de Egipto y Asiria causaron durante siglos en el pueblo. En el futuro, todo cambiará. A Egipto se lo llama «mi pueblo», y a Asiria «obra de mis manos»; no se trata sólo de títulos honoríficos; reflejan una realidad de intimidad con Dios y se convierten en símbolo de la conversión de todos los pueblos al Señor.

Por último, el futuro aparece como *obra de Dios*. Los profetas vivieron momentos de graves perturbaciones, en medio de unos contemporáneos que se cerraron a Dios y al más elemental sentido político, con gobernantes que sacrificaban los intereses del pueblo a los del partido, o a las conveniencias personales. El futuro que esperaban, el que Dios les reveló, era demasiado maravilloso para que pudiese ser obra humana. Con esto no quieren decir que la postura del hombre deba ser pasiva. Tiene que apropiarse el futuro y comprometerse con él. Debe caminar, subir al monte del Señor, convertir sus espadas en arados, sus lanzas en podaderas (Is 2,3-4). Pero no crea el futuro definitivo. Lo recibe como don de Dios y se compromete con él. La formulación más moderna, la más estimulante para nuestro tiempo, es quizá la de Is 56,1, que resume con carácter programático la relación entre actividad humana y don de Dios: «Observad el derecho, practicad la justicia, que mi salvación está próxima y se va a revelar mi victoria». Pero siempre, en cualquier hipótesis, la salvación viene de Dios; obligación del hombre es no obstaculizarla (cf. Is 59,1-15a).

2.2. *La acción de Dios en la historia*

Decíamos al principio de este apartado que la palabra de Dios cumple dos funciones interpretativas: una referente al curso de la historia, otra relacionada con la acción de Dios en ella. En este segundo punto la contribución de los profetas es decisiva, sobre todo la de Isaías.

La primera característica con que se presenta la acción de Dios en la historia es la de la *soberanía*. Isaías lo ha expresado de forma magnífica en el c.18, a propósito de la embajada de Cus (Etiopía). Es un momento de tensión internacional, en el que el rey Sabaka intenta coaligar a una serie de pequeños países para que se rebelen contra el dominio asirio. El oráculo se mueve en dos planos. Sobre la tierra reina la agitación: se envían correos

por el mar, los mensajeros llegan ligeros, un pueblo temible y remoto se prepara para la guerra, se alza la señal en los montes, se escuchan las trompetas. De repente, cambia el escenario. A la agitación humana se opone la serenidad de Dios:

«Desde mi morada yo contemplo sereno,
como el ardor deslumbrante del día,
como nube de rocío en el bochorno de la siega» (v.4).

El imperio asirio no le inquieta; es una vid que extiende sus sarmientos e intenta enredar en sus zarcillos toda la tierra. Pero, antes de que llegue a madurar, Dios «cortará los zarcillos, arrancará y arrojará los sarmientos» (v.5). Es una actitud soberana, casi despreocupada, la de Dios ante una gran crisis histórica. No se trata de desinterés, sino del poder absoluto de quien puede poner fin a una pelea de niños en cuanto lo considere conveniente [10].

Esta majestad soberana de Dios, inmutable ante los acontecimientos que atemorizan al hombre, se refleja en varios oráculos. Baste citar dos ejemplos más:

«Ay, retumbar de muchedumbres,
como retumbar de aguas que retumban;
bramar de pueblos,
como bramar de aguas caudalosas que braman.
El les da un grito, y huyen lejos,
empujados como tamo de los montes por el viento,
como vilanos por el vendaval» (Is 17,12s).

De nuevo se contraponen la agitación humana y la majestad de Dios. Los que al principio aparecen como algo terrible (la sonoridad del verso hebreo intenta reproducir ese temor) se revelan incapaces de oponer la menor resistencia a la voz del Señor. El segundo texto reproduce la misma idea con una bella imagen:

«Mirad al Señor, que montado en una nube ligera entra en Egipto;
vacilan ante él los ídolos de Egipto,
y el corazón de los egipcios se les derrite en el pecho» (Is 19,1).

A estos textos del libro de Isaías podríamos añadir otros muchos, desde las palabras iniciales de Amós (1,2) hasta el magnífico poema de Habacuc (3,1-16), pasando por los poemas que presentan al Señor como el guerrero divino que sale a la batalla. Con razón podemos decir que, para los profetas, Dios es «el Señor de la historia».

[10] La interpretación de este texto es muy discutida. Sigo a Fischer, Eichrodt y Childs, entre otros. Fohrer piensa que los zarcillos y sarmientos se refieren a los planes de Egipto y Judá, cosa que me parece menos probable.

El segundo rasgo de la acción de Dios en la historia, insinuado en las líneas anteriores, es el de la *oportunidad*: no se adelanta ni se atrasa, llega en el momento fijado. Al hombre puede parecerle lo contrario, que Dios tarda en actuar, y caer en la tentación condenada por Isaías: «Ay de los que dicen: que se dé prisa, que apresure su obra para que la veamos, que se cumpla enseguida el plan del Santo de Israel para que lo conozcamos» (5,19).

En realidad, Dios tiene fijado el momento exacto de su intervención; por ejemplo, ha decidido el instante histórico en que el gobierno del mundo antiguo pasará de un imperio a otro, o el momento en que un imperio será destruido. La única actitud posible es la de esperar con fe. «La visión espera su momento, se acerca su término y no fallará; si tarda, espera, porque ha de llegar sin retrasarse» (Hab 2,3). Estas pocas palabras encierran un profundo misterio a propósito del ritmo humano y del ritmo divino en la historia. El hombre puede tener la sensación de que Dios se retrasa, de que la visión tarda en cumplirse. Dios no ve las cosas del mismo modo, su acción llega «sin retrasarse».

En definitiva, sólo Dios conoce el momento oportuno. Su acción se asemeja a la del campesino, que sabe actuar con medida y discreción cuando llega la hora adecuada. Es lo que nos enseña la parábola de Is 28,23-29. La tarea agrícola distingue una serie de etapas: preparar el terreno, sembrar, trillar, hasta tener el grano limpio y entero. «Pero todo esto significa algo profundo: el campo del mundo, las etapas de la historia, el diverso trato del grano común y el precioso, el crecimiento histórico y la necesidad de crecimiento y purificación. Este consejo de Dios es mucho más admirable, aunque sea difícil de entender. El misterio sencillo de la tarea agrícola abrirá los ojos para comprender el misterio extraño de la salvación histórica» [11].

Este adjetivo, «extraño», define la tercera característica de la acción de Dios en la historia; es difícil de entender, es *extraña*, *sorprendente*. Con este matiz presenta Isaías la acción punitiva que Dios va a realizar en su pueblo:

«El Señor se alzará como en el monte Parás
y se desperezará como en el valle de Gabaón,
para ejecutar su obra, *obra extraña*,
para cumplir su tarea, *tarea inaudita*» (28,21).

[11] Alonso / Sicre, *Profetas*, 224.

Pero lo extraño de la acción divina no radica sólo en el contenido (castigo en vez de salvación, como dice este texto que acabamos de citar); otras veces es extraña en la forma. Unos versos del c.33 de Isaías lo dejan muy claro:

> «Ay de ti, devastador nunca devastado,
> saqueador nunca saqueado.
> Cuando termines de devastar, te devastarán a ti;
> cuando termines de saquear, te saquearán a ti» (33,1).

La idea del castigo de los opresores no tiene nada de rara, la hemos encontrado anteriormente. Lo curioso es que el castigo no se produce de inmediato; el saqueador tiene todavía tiempo para seguir saqueando y devastando. El castigo sólo vendrá «cuando termine de devastar». Esto es incomprensible para nosotros. Pero el profeta le encuentra un sentido dentro de los planes de Dios, en ese tiempo medido del que hablábamos antes.

Fue Deuteroisaías quien mejor formuló ese carácter extraño de la acción de Dios en la historia, esa diferencia entre el modo de actuar de Dios y el que seguiría cualquiera de nosotros:

> «Mis caminos no son vuestros caminos,
> mis planes no son vuestros planes.
> Como el cielo es más alto que la tierra,
> mis caminos son más altos que los vuestros,
> mis planes que vuestros planes» (Is 55,8-9).

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, no sorprende que la acción de Dios resulte a veces *escandalosa*; es la cuarta característica con que podemos describirla. El escándalo puede brotar de una decisión concreta de Dios. Por ejemplo, cuando decide salvar a los desterrados por medio de un rey extranjero, de un pagano, Ciro [12], o cuando decide aniquilar el falso punto de apoyo de la religiosidad popular, el templo (Jr 7,1-14). Pero el escándalo puede surgir también de la «política permisiva» de Dios. Los casos de Jeremías y Habacuc son muy significativos en este aspecto.

«¿Por qué prospera el camino de los impíos? ¿Por qué tienen paz los hombres desleales», pregunta Jeremías al Señor (12,1). Es el momento en que el hombre se siente agobiado, anhela la intervención de Dios, y éste no actúa, o lo hace de forma contraria a lo esperado. La superación del escándalo sólo es posible dentro de una perspectiva amplia de la historia, cuando se inserta el propio destino dentro del plan de Dios. Es la respuesta que Jeremías, después de aprender la lección, da a su secretario Baruc en nombre de Dios (Jr 45).

[12] En este sentido parece que debemos entender Is 45,9-13 y 46,8-13; cf. C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kap. 40-66*, ATD 19 (²1970).

Si Jeremías y Baruc sufren el escándalo a partir de su propia situación, Habacuc lo experimenta a través de la situación internacional, al ver que Dios «contempla en silencio a los bandidos, mientras el malvado devora al inocente» (1,13). De nuevo nos encontramos con la «política permisiva» de Dios, que provoca el escándalo y la discusión del profeta. El tema queda expuesto con más destalle en el capítulo sobre el imperialismo.

Si este escándalo llega a afectar a los profetas, no tiene nada de extraño que se dé con mayor fuerza entre sus oyentes. Escandaliza que Dios quiera salvar a su pueblo con una acción suave, poco aparente, como la del «agua de Siloé, que corre mansa» (Is 8,6). O que el Señor se convierta en «piedra de tropiezo y roca de precipicio para las dos casas de Israel, en lazo y trampa para los habitantes de Judá» (Is 8,14). O que exija la rendición a los caldeos como única forma de salvar la vida (Jr 32,8). Entonces, el pueblo, sobre todo sus dirigentes, rechaza el mensaje de los profetas y esta forma de concebir la acción de Dios en la historia: «¿A quién viene a adoctrinar, a quiénes viene a enseñar la lección? ¿A recién destetados, a niños apartados del pecho?» (Is 28,9). La propia sabiduría se busca sus caminos, acusando a los profetas de necios y embusteros. Pero estos caminos más cómodos y comprensibles no son los de Dios.

Cuando se conoce a fondo la época de los profetas, tenemos la impresión de que la historia es el gran obstáculo para creer en Dios, el escándalo que hace tropezar en el camino hacia él. Por eso resulta aún más sorprendente que sea la misma historia la que robustezca esa fe de los profetas en Dios. Ella, con sus vicisitudes, su lentitud agobiante en ciertos momentos, sus cambios repentinos en otros, aparece a los ojos de estos hombres como el lugar de la acción de Dios. Nada escapa a sus manos y de su dominio.

3. La palabra que interpela en la historia

La palabra de Dios no se limita a crear historia o interpretarla. También interpela, exige una decisión. Naturalmente, la decisión concreta depende de las circunstancias históricas. Unas veces consistirá en mantenerse tranquilos ante el peligro inminente; otras, en no pedir auxilio a Egipto o en no aliarse con otros pueblos; otras, en rendirse al enemigo. Pero en todas estas

decisiones hay un sustrato común, que revela la auténtica exigencia de Dios. Dos palabras bastan para describirlo: fe y conversión.

El pasado se interpreta como una llamada continua a conseguir la conversión del pueblo. Ya lo vimos en los resúmenes históricos de Am 4,6-11 e Is 9,6-20. Otro texto de Isaías insiste en la misma idea. Se trata del c.22, «uno de los pocos sitios en que aparece, en medio de la severa atmósfera de sus mensajes proféticos, un sentimiento vivo y profundamente humano de Isaías» [13]. El profeta esperaba que los tristes acontecimientos que acompañaron a la invasión de Senaquerib en el año 701 sirviesen para provocar la conversión del pueblo: «El Señor de los ejércitos os invitaba aquel día a llanto y luto, a raparos y ceñir saco» (22,12). La actitud contraria del pueblo («fiesta y alegría, a matar vacas, a degollar corderos, a comer carne, a beber vino»: v.13) demuestra la incapacidad de adecuarse a la seriedad del momento histórico, pero no anula esa exigencia de Dios.

La mejor introducción para comprender este capítulo de Isaías sería proyectar los documentales filmados con motivo de la entrada de los aliados en París, casi a fines de la Segunda Guerra Mundial. La semejanza de la situación es impresionante; las reacciones de la población (jerosolimitanos y parisinos), idénticas. Si Francia hubiese tenido entonces un profeta como Isaías, también habría quedado solo, exhortando a una conversión a la que el pueblo no estaba dispuesto. Hago esta transposición histórica para dejar claro que, en la mentalidad de los profetas, todos los acontecimientos que vivimos (hambre de los países pobres, diferencias económicas, guerras civiles o internacionales, difusión de la violencia) son una llamada a la conversión. La palabra de Dios nos interpela a través de la historia, obligándonos a recordar nuestro pecado y a cambiar la situación.

En segundo lugar, la palabra de Dios exige adoptar ante la historia una postura de fe. El episodio del encuentro de Isaías con Acaz es programático en este sentido (Is 7,1-17). Ante el peligro que amenaza a Judá a causa del ataque siro-efraimita, la única salvación radica en la fe: «Si no creéis, no subsistiréis» (7,9). Conviene recordar que en este contexto «creer» no significa admitir o confesar una serie de verdades, ni siquiera «creer en Dios». El sentido auténtico es el indicado por von Rad:

[13] G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, II, 208.

«Isaías llama fe a dejar sitio a la actuación de Dios y renunciar a salvarse a sí mismo» [14]. Creer significa adoptar una actitud interna y externa equivalente a mantenerse firme, confiar, superar el desánimo, como demuestra el paralelismo con el v.4: «Vigilancia y calma. No temas, no te acobardes».

Isaías repitió este mensaje años más tarde, con motivo de la alianza con Egipto. De nuevo intentó el pueblo salvarse por los caminos que consideraba más adecuados, sin dejar sitio a Dios. Y el profeta insiste: «Vuestra salvación está en convertiros y en tener calma; vuestra fuerza está en confiar y permanecer tranquilos» (30,15).

Por último, debemos preguntarnos si la palabra de Dios, dentro de la mentalidad profética, interpela al hombre para que cree la historia. Si se trata de crear historia de acuerdo con los planes de Dios, como colaboradores suyos, la respuesta es, sin duda, afirmativa. De hecho, sus exhortaciones son una llamada a orientar los acontecimientos en la línea que Dios quiere. Sin embargo, hemos de reconocer que los profetas no tratan el aspecto positivo, tan frecuente en nuestros días, de la construcción del futuro, o del reino de Dios. Más bien se enfrentan al problema de que sus contemporáneos destruyen la historia, encauzándola por caminos opuestos a los del Señor. Ya hemos indicado que los profetas ven el futuro, sobre todo el definitivo, como obra casi exclusiva de Dios, en la que el hombre se limita a colaborar.

4. La visión profética y la del Nuevo Testamento

La visión profética de la historia plantea problemas tan graves para un cristiano que debemos confrontarla con la del Nuevo Testamento. Las reflexiones que siguen no constituyen un estudio detenido del tema, sino una simple comparación de las principales diferencias que se advierten entre ambas concepciones.

– Lo que en el Antiguo Testamento es un enfoque «teocéntrico», en el Nuevo se vuelve «cristocéntrico». La historia está relacionada con Cristo desde el primer instante ya que «por su medio se creó el universo celeste y terrestre, lo visible y lo invisible... él es modelo y fin del universo creado; él es antes que todo y el universo tiene en él su consistencia» (Col 1,16-17).

[14] *Teología del Antiguo Testamento*, II, 202.

Y la historia tiende hacia Cristo, hacia ese momento en que todo quedará sometido bajo sus pies.

– La segunda gran diferencia radica en que el futuro se ha hecho presente en Cristo. Su palabra, su persona y su obra nos han hecho entrever y anticipado algo de lo que será ese futuro maravilloso anunciado por los profetas. La reconciliación operada por Cristo entre judíos y gentiles es imagen de la reconciliación universal a todos los niveles, de esa paz y buen entendimiento profetizados por Is 2,1-4. Los «signos» realizados por Jesús, sus curaciones, preludian ese mundo nuevo en el que «no habrá ya muerte, ni llanto, ni lágrimas, ni fatigas» (Ap 21,4). En Cristo se ha hecho presente la victoria definitiva de Dios sobre las fuerzas del mal, personificadas por Satanás. Pocos textos dejan entrever esto tan claramente como las palabras de los endemoniados gadarenos a Jesús: «¿Has venido a atormentarnos *antes de tiempo*?» (Mt 8,29). Este «antes de tiempo» (*pro kairoû*) indica que la victoria escatológica de Dios ha comenzado ya en la persona y la obra de Jesús.

– En tercer lugar, el Nuevo Testamento concentra la acción de Dios en la persona de Cristo. Antes veíamos a Dios dirigiendo los acontecimientos de la historia de Israel o de la historia universal. Era él quien enviaba a los reyes asirios o babilonios contra su pueblo, quien guiaba las migraciones de israelitas, filisteos y arameos (Am 9,7), quien hacía sucederse los imperios. El Nuevo Testamento no se preocupa de esta acción de Dios en la historia universal. Mejor dicho, esta acción de Dios se concentra de forma especialísima en Cristo.

Esto tiene una consecuencia muy importante. Dentro del mensaje del Nuevo Testamento, queda mucho más claro que en el Antiguo la autonomía de la historia. Podríamos decir que se aplica ahora a ella un principio idéntico al de Gn 1,28 a propósito de la cultura y del progreso. En el relato del Génesis, Dios encarga al hombre «dominar la tierra», desvelando sus secretos y mejorándola. Pero él no interviene en esta lucha por el progreso. El dios bíblico no se asemeja a los de otras religiones, que bajan del cielo para enseñar a los hombres la agricultura, la ganadería o las artes. En Gn 4,19-22, donde se habla de los orígenes de los pastores nómadas, los músicos y los forjadores, Yahvé no aparece mencionado en ningún momento. El progreso está en manos del hombre; no es fruto de una revelación divina, sino del esfuerzo humano; un pan ganado con el sudor de la frente. Lo mismo ocurre ahora con la historia. No avanza por acciones concretas de Dios; se encuentra en manos del hombre, y éste es quien la va haciendo día tras día.

Esta interpretación puede parecer peligrosa, como si eliminase a Dios de un plumazo y cayésemos en una visión atea de la historia. Por eso repito que creer en Cristo significa creer que Dios ha intervenido de forma decisiva en la historia, que el futuro se ha hecho presente en él, que todo lo que existe está relacionado con él, que todos caminamos hacia él. Lo único que no admitimos es que Dios intervenga en la historia de forma distinta, destruyendo una autonomía que él mismo le ha concedido. Y no lo hacemos por capricho, sino porque creemos que en esta línea nos orienta su revelación.

Resulta fácil advertir en esto una gran diferencia con los profetas. Para ellos, la palabra de Dios cumplía tres funciones: crear historia, interpretarla e interpelar a través de ella.

Lo primero resulta inadmisible en la concepción cristiana, si concebimos «crear historia» como el que Dios envíe una sequía o una epidemia, desencadene un terremoto, nombre o deponga reyes y presidentes de gobierno, decida invasiones extranjeras. Un cristiano no puede pensar que Dios decidió la invasión de Polonia por Hitler, la de Kuwait por Sadam Husein y luego por Bush, o el terremoto de Pekín. Nada en la historia –a excepción del gran acontecimiento de Cristo– se produce «por la gracia de Dios».

Quien defendiese lo contrario tendría que responder en serio a esa frase humorística: «Dios está con los buenos si son mayoría» (si están bien armados y cuentan con el apoyo de las grandes potencias, habría que decir). Y tendría que resolver muchas contradicciones. Como indicaba Guardini, si la batalla de Waterloo significa que Dios castiga a Napoleón, deberíamos aceptar que los años de victoria fueron una bendición de Dios. Por consiguiente, a diferencia de lo que afirman los profetas, la palabra de Dios no crea la historia; se ha hecho carne en ella, se ha hecho historia, pero respetando al máximo sus leyes.

Sin embargo, el mensaje profético tiene otros aspectos de plena validez para nuestra época. La palabra de Dios sigue interpretando la historia, y el cristiano está obligado a enjuiciarla a través de esa palabra, que es Cristo, con la mirada puesta en el futuro que se ha hecho presente en él. Esa palabra le hace valorar como algo positivo la desaparición de la esclavitud o las conquistas sociales de cualquier época; le hace ver como inadmisibles las terribles diferencias entre países ricos y pobres; le impulsa a rechazar el abuso del poder y de la fuerza armada; le hace condenar un fenómeno político-religioso como el de la Inquisición, tan contrario a la actitud de Jesús en Lc 9,51-56.

Esa palabra le dice que la historia camina hacia un futuro nuevo, el de Cristo. Que no es absurda ni se cierra en círculos continuos, sin progresar. Es una palabra que da sentido y optimismo en medio de las continuas dificultades por las que atraviesa nuestro mundo.

Al mismo tiempo, es una palabra que interpela. El cristiano no puede limitarse a enjuiciar la historia. Está obligado a orientarla, a conducirla hacia la meta que Dios le ha impuesto. En esto podríamos ver la prolongación de la actividad de Dios, llevando adelante en su nombre esa historia que él puso en marcha. En este sentido sí podemos decir que Dios sigue creando la historia con su palabra, no de forma directa, sino interpelándonos para que nosotros la creemos diariamente.

21
El imperialismo

La existencia de grandes potencias militares o económicas que dominan el mundo e imponen su ley de forma indiscutible es algo que muchos aceptan casi con naturalidad. Otros se indignan con sus arbitrariedades y sus injerencias en la actividad política o económica de los países más pequeños. Pero raras veces se reflexiona teológicamente sobre el tema. Sin embargo, dentro de la Biblia, el problema del imperialismo es uno de los más candentes y continuos. Asiria, Egipto, Babilonia, Persia, Grecia, Siria, Roma, dominaron sucesivamente al pueblo judío desde el siglo VIII a. C. hasta que dejó de existir como nación. Este fenómeno del imperialismo no podía pasar desapercibido para los profetas [1]. Todos ellos escucharon «las botas que pisan con estrépito» y contemplaron «los mantos manchados de sangre» (Is 9,4). Fueron testigos de esas invasiones militares que Joel comparaba con plagas de langosta:

> «Como crepúsculo que se extiende por los montes
> es el ejército denso y numeroso (...).
> En vanguardia el fuego devora,
> las llamas abrasan en retaguardia;
> delante la tierra es un vergel,
> detrás es una estepa desolada (...).
> Asaltan la ciudad, escalan las murallas,
> suben a las casas, penetran como ladrones por las ventanas.
> Ante ellos la tierra tiembla y se conmueve el cielo,
> sol y luna se oscurecen» (Jl 2,2-10).

Estas palabras ayudan a comprender que el problema del

[1] No es muy frecuente el estudio de este tema en el conjunto de los profetas. Véase N. K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth. Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East* (Nueva York 1964); L. Rost, *Das Problem der Weltmacht in der Prophetie*: TLZ 90 (1965) 241-50. No he podido consultar M. Weinfeld, *The Protest against Imperialism in Ancient Israelite Prophecy*, en S. N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, Nueva York, 1986) 169-82, 510-511.

imperialismo no es para los profetas una cuestión teórica, sino un drama que plantea serios interrogantes. ¿Cómo conciliar el amor de Dios y su justicia con la desolación, la opresión y la muerte que provocan las potencias invasoras?

1. El siglo de la opresión asiria (734-632 a. C.) [2]

Cuando Israel se constituye como pueblo, hacia los siglos XIII-XII a. C., el problema del imperialismo no existe en el Antiguo Oriente. Precisamente la debilidad de las grandes potencias (Egipto y Mesopotamia) permitirá a David durante el siglo X ampliar notablemente sus dominios, invadiendo Amón, Moab, Edom y Siria. Su política debemos calificarla al menos de miniexpansionista; y su actitud con los vencidos rayó en la crueldad (1 Re 11,15-18). Pero nadie, ni siquiera Natán, lo criticó por ello.

El imperialismo a gran escala amenaza el horizonte a mediados del siglo IX a. C., cuando Salmanasar III sube al trono de Asiria. Su política expansionista no tuvo éxito; los reyes de Damasco, Jamat e Israel consiguieron frenar sus ímpetus en la batalla de Qarqar (año 853) y alejar momentáneamente el peligro. Pero un siglo más tarde, cuando Tiglatpileser III ocupa el trono de Asiria (745), ya no hay solución. Este gran organizador y hábil militar revoluciona la técnica de la guerra y en pocos años el imperio extiende sus dominios desde el golfo pérsico hasta el Mediterráneo.

Tiglatpileser III y sus sucesores adoptaron con los demás países una política que ya hemos mencionado al hablar de Isaías: a) el primer paso consiste en una demostración de fuerza, que lleva a esos Estados a una situación de vasallaje, con pago anual de tributo; b) si más tarde tiene lugar, o se sospecha, una conspiración contra Asiria, las tropas del imperio intervienen

[2] A propósito de las relaciones entre Judá y Asiria, tanto desde el punto de vista político como religioso, véase M. Cogan, *Imperialism and Religion. Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries B.C.E.* (Missoula 1974); M. Elat, *The Political Status of the Kingdom of Judah within the Assyrian Empire in the 7th Century B.C.E.*, en Y. Aharoni (ed.), *Investigations at Lachish*, vol. 5 (Tel Aviv 1975) 61-70; C. D. Evans, *Judah's Foreign Policy from Hezekiah to Josiah*, en C. D. Evans (ed.), *Scripture in Context* (Pittsburgh, Pa. 1980) 157-78; F. J. Gonçalves, *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*, EB NS 7 (París 1986); J. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, SBT Second Series 26 (Londres 1973); H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129 (Gotinga 1982); W. Staerk, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten* (Gotinga 1908).

rápidamente, destituyen al monarca reinante y colocan en su puesto a un príncipe adicto; al mismo tiempo se aumentan los impuestos, se controla más estrictamente la política exterior y se disminuye el territorio, pasando gran parte de él a convertirse en provincia asiria; c) al menor signo de nueva conspiración, intervienen de nuevo las tropas; el país pierde su independencia política, pasando a convertirse en provincia asiria, y tiene lugar la deportación de gran número de habitantes [3], que son sustituidos por extranjeros; ésta última medida pretende destruir la cohesión nacional e impedir nuevas revueltas.

Tanto Israel como Judá serán víctimas de la política imperialista asiria. El primero debió padecer paso por paso la conducta descrita anteriormente: a) pago del tributo en tiempos de Menajén (2 Re 15,19-20); b) pérdida de territorios con Pécaj (2 Re 15,29); c) pérdida de la independencia y deportación durante el reinado de Oseas (2 Re 17,4-6). Todo esto en el espacio de unos veinte años (743-720) [4].

Judá salió aparentemente mejor librada. En un primer momento, el rey Acaz intentó congraciarse a Tiglatpileser III, buscando su apoyo contra pueblos enemigos [5]. Obtiene el favor, pero a un precio muy alto (2 Re 16,8). Además, a partir de entonces queda sometido a Asiria en el primer grado de vasallaje, debiendo pagar tributo anual. Su hijo Ezequías se rebelará contra Asiria el año 705, aprovechando la muerte de Sargón II. Pero su audacia le costará muy cara. El nuevo emperador, Senaquerib, invade el territorio judío, conquista cuarenta y seis fortalezas, asedia Jerusalén y se lleva un enorme botín (2 Re 18,13-16). A partir de entonces, el dominio asirio se acepta como algo inevitable. El largo reinado de Manasés (698-643) se halla bajo este signo [6]. Y mientras los asirios siguen su política

[3] B. Oded, *The Implementation of Mass Deportation in the Assyrian Empire*: Shnaton 2 (1977) 181-7.

[4] La fecha del tributo de Menajén es muy discutida. Muchos autores aceptan el año 743, cuando Tiglatpileser III comenzó el asedio de Arpad. Otros se inclinan por el 738.

[5] 2 Re 16,7-9 relaciona la petición de ayuda con la guerra siro-efraimita. 2 Cr 28,16-21 la relaciona con la agresión de idumeos y filisteos, ofreciendo por lo demás un desenlace totalmente opuesto al del relato de 2 Re. La primera versión parece más histórica.

[6] Según 2 Cr 33,11, Manasés se rebeló contra Asiria en cierto momento de su vida. Es difícil juzgar la historicidad de este dato, que no aparece en 2 Re 21,1-18. En cualquier caso, la tónica de su reinado debió de ser el sometimiento a Asiria, que entonces se hallaba en su apogeo. La represión de la que habla 2 Re 21,16 estuvo dirigida probablemente contra partidarios de rebelarse contra este imperio.

expansionista, las tropas de Assurbanipal llegan a la primera catarata del Nilo, consiguiendo lo inimaginable: someter a Egipto.

Pero el punto culminante señala también el comienzo de la decadencia. Asiria es incapaz de gobernar tan vasto imperio. Y aunque los países occidentales sólo son capaces de incubar un odio creciente o de tímidos intentos de independencia, en Babilonia y Media va fraguando el derrocamiento de la gran potencia. Efectivamente, el año 612 cae Nínive, capital del imperio, y el 610 Jarán, su último baluarte. En definitiva, el dominio asirio sobre Judá duró un siglo aproximadamente, desde el año 734, fecha en que Acaz solicita la ayuda asiria, hasta el 632, cuando Josías comienza su reforma político-religiosa [7]. ¿Qué actitud adoptaron los profetas?

1.1. La actitud cambiante de Isaías [8]

El primero que debió tomar postura fue Isaías, contemporáneo de Tiglatpileser III, Salmanasar V, Sargón II y Senaquerib. Para comprender sus afirmaciones, debemos conocer más de cerca los acontecimientos del año 734 a. C. Es entonces cuando Damasco y Samaría declaran la guerra a Judá. Para Isaías, el peligro no es grave. Rasín de Damasco y Pécaj de Samaría no son más que «dos cabos de tizones humeantes» (Is 7,4). El proyecto que se han hecho de conquistar Jerusalén y deponer al rey davida «no se cumplirá ni sucederá» (7,7).

Sin embargo, la postura del rey Acaz es distinta. Al recibir la noticia del ataque enemigo, «se agitó su corazón y el del pueblo como se agitan los árboles del bosque con el viento» (7,2). Acaz no es hombre de fe. El signo que le ofrece el profeta no tiene para él ninguna garantía (7,10-17). Por eso, ante la amenaza de los dos reyes enemigos decide pedir ayuda a Tiglatpileser. Para Isaías esto supone un grave pecado de desconfianza, que no puede quedar sin castigo. Mantiene la promesa de que Damasco y Samaría serán derrotados, pero también Judá sufrirá las consecuencias de su acción. La «navaja alquilada al otro lado del Eufrates» (Asiria) no afeitará sólo a los adversarios, sino también a los judíos (7,20). Y las tropas imperiales no irrumpirán en Judá como simples protectores; al contrario, como las aguas del Eufrates, «torrenciales e impetuosas, remontan las orillas, desbordan las riberas, invaden Judá, rebosan, crecen y alcanzan hasta el cuello» (8,5-8a) [9].

Esta misma concepción punitiva del imperio aparece en otro texto (5,25-29), que describe con asombro la excelente preparación de su ejército. Estos versos, a pesar de su situación actual, debemos leerlos como conclusión de 9,7-20. El pasaje describe una serie de pecados históricos del Reino Norte, Israel; el Señor, mediante castigos sucesivos, ha intentado provocar la conversión. Pero todo resulta inútil: «el pueblo no se ha vuelto al que lo hería, no se interesa por el Señor de los ejércitos» (9,12). Entonces, como última solución, Dios envía el mayor castigo imaginable: las tropas asirias.

Todos estos oráculos, pronunciados el año 734 o poco antes [10], son muy interesantes para comprender la postura inicial de Isaías ante el problema del imperialismo. Para entonces, Tiglatpileser III llevaba ya diez años de campañas militares contra Urartu, Arpad, Ullabu, Kulani, Media [11]. Numerosos países y ciudades le pagan tributo [12]. Sin embargo, este hecho no parece preocupar a Isaías. Su perspectiva es muy restringida, se limita al destino de su pueblo. En segundo lugar, el imperio desempeña para él una función meramente punitiva, provocada por los pecados de Israel y Judá. Como tercer dato de interés, Isaías cree en un dominio absoluto de Dios sobre el imperio asirio; en 5,26s lo expresa de forma rotunda: «Izará una enseña para un pueblo remoto, le silbará hacia el confín de la tierra; miradlo llegar veloz y ligero». Como perro que acude al silbido de su amo, Asiria acude al de Dios.

Años más tarde, cuando Samaría se rebele en el 725, el profeta anuncia el castigo de su locura mediante la intervención de un héroe poderoso que, «de parte del Señor,... con la mano derriba al suelo y con los pies pisotea la corona fastuosa de los

[7] Cf. 2 Cr 34,3. En este caso hay que darle la razón al autor de Crónicas frente al relato de 2 Re 22,3, que sitúa toda la reforma en el año 622.

[8] Además de las obras citadas más arriba, véase especialmente F. J. Gonçalves, *L'expédition de Sennachérib*, 255-69; W. Dietrich, *Jesaja und die Politik*, BEvTh 74 (Munich 1976); R. Kilian, *Jesaja 1-39* (Darmstadt 1983) 98-106; P. Machinist, *Assyria and its Image in the First Isaiah*: JAOS 103 (1983) 719-37.

[9] Is 8,5-8 ha sufrido algunos retoques, consistentes en glosas explicativas y, sobre todo, en un breve oráculo final de salvación (8b).

[10] Is 9,7-20 + 5,25-29 lo consideran algunos autores anterior a la guerra siro-efraimita, basándose sobre todo en que denomina a Asiria, «pueblo lejano»; cf. H. Wildberger, *Jesaja*, BK X/1, 211s.

[11] Cf. las listas epónimas en E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Chicago 1951) 287ss.

[12] Los textos pueden verse en M. García Cordero, *Biblia y legado del antiguo Oriente*, BAC 390 (Madrid 1977) 506ss.

ebrios de Efraín» (28,1-4). La imagen se refiere sin duda al emperador asirio. Y de nuevo encontramos la idea de que esta potencia es un instrumento en manos de Dios para castigar a su pueblo.

Así lo indican también unas palabras posteriores, con las que Isaías sintetiza su postura inicial:

«¡Ay, Asiria, vara de mi ira, bastón de mi furor!
Contra una nación impía lo envié,
lo mandé contra el pueblo de mi cólera,
para entrarlo a saco y despojarlo,
para hollarlo como barro de las calles» (10,5-6).

Asiria es una «vara» o un «bastón». Un «hacha» o una «sierra», dirá más adelante (10,15). Un simple instrumento en manos del Señor, que él maneja como quiere y del que al parecer se encuentra satisfecho [13]. Los años y la experiencia harán cambiar al profeta. Anuncia entonces, hacia el 701, en nombre de Dios: «Quebrantaré a Asiria en mi país, la pisotearé en mis montañas» (14,25). «Dentro de muy poco mi ira los consumirá, mi furor los aniquilará» (10,25). El tema alcanza su pleno desarrollo en 30,27-33:

«A la voz del Señor se acobardará Asiria,
golpeada por la vara; cada golpe de la vara de castigo
que el Señor descargue sobre ella
se dará entre panderos y cítaras y danzas» (30,31s).

¿A qué se debe este cambio radical? Muchos comentaristas lo atribuyen a la embajada enviada por Senaquerib desde Laquis [14], exigiendo la rendición de Jerusalén en el año 701. El embajador, en su discurso, después de desmontar las confianzas humanas de Judá, basadas en las meras palabras, la estrategia militar y la ayuda de Egipto (36,4-6), ataca el último baluarte de los judíos: el Señor. «Que no os engañe Ezequías diciendo: 'El Señor nos librará'. ¿Acaso los dioses de las naciones libraron a sus países de la mano del rey de Asiria?» (36,18; cf. 36,19 y 37,10-12). Esta blasfemia es la que, según muchos comentaristas, justifica el cambio radical de Isaías. Creo que la interpretación es válida sólo en parte; olvida otros aspectos importantísimos.

[13] Isaías defiende en otros pasajes el sometimiento a Asiria (cf. 14,28-32; 20,1-6 etc.), aunque nunca expone con absoluta claridad el plan de Dios en este punto.

[14] De esta embajada existen dos versiones paralelas en los cc.36-37. Versión A: mensaje de Senaquerib (36,1-22), reacción del rey Ezequías (37,1-2), intervención de Isaías (37,3-7), desenlace (37,8-9a.37-38). Versión B: mensaje de Senaquerib (37,9b-13), reacción de Ezequías (37,14-20), intervención de Isaías (37,21-25), desenlace (37,36). Véase B. S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, 69-103. Más complejo es el análisis de A. Laato, *Hezekiah and the Assyrian Crisis in 701 B.C.*: SJOT 2 (1987) 49-68.

El texto en el que Isaías ha descrito mejor su cambio de postura y las causas del mismo es 10,5-15. Comienza con las palabras citadas anteriormente, en las que Asiria aparece como un instrumento en manos de Dios, con la misión de castigar a su pueblo. Suprimiendo glosas y añadidos posteriores, acusa al emperador asirio a partir de sus propias palabras:

7 «Pero él no pensaba así,
no eran éstos las planes de su corazón;
su propósito era aniquilar,
exterminar naciones numerosas.
8 Decía: ¿No son mis ministros reyes?
9 ¿No fue Calno como Karkemis? ¿No fue Jamat como Arpad?
¿No fue Samaría como Damasco?
11 Lo que hice con Samaría y sus imágenes,
¿no lo voy a hacer con Jerusalén y sus ídolos?
13 Con la fuerza de mi mano lo he hecho,
con mi saber, porque soy inteligente.
Cambié las fronteras de las naciones,
saqueé sus tesoros y derribé como un héroe a sus jefes.
14 Mi mano cogió, como un nido, las riquezas de los pueblos;
como quien recoge huevos abandonados,
cogí toda su tierra, y no hubo quien batiese las alas,
quien abriese el pico para piar».

La blasfemia que encontrábamos en el discurso del embajador resuena de nuevo en el verso 11. Pero este oráculo no se limita al destino del pueblo de Dios. Los versos 7, 13 y 14 desbordan las fronteras de Judá e Israel para contemplar las naciones vecinas. Y el profeta constata una diferencia radical entre el plan de Dios («castigar a una nación impía»: 10,6) y el plan del emperador («aniquilar, exterminar naciones numerosas»: 10,7). Es una diferencia a nivel intensivo (castigar-exterminar) y extensivo (una nación-naciones numerosas). Esta crueldad, esta voluntad de dominio universal, junto con su arrogancia y su blasfemia, es lo que atrae sobre el emperador asirio la cólera de Dios.

¿Significa esto que un imperio moderado, «comprensivo», es compatible con los planes de Dios? Posiblemente Isaías lo habría afirmado, en caso de que el Señor quisiera castigar a su pueblo. Pero sólo con este presupuesto, y sólo de forma transitoria. Porque el imperialismo no constituye un ideal. Por eso, cuando la historia llegue a su plenitud, desaparecerán las diferencias entre los pueblos y la posibilidad de que se opriman

mutuamente: «De las espadas forjarán arados, de las lanzas podaderas, no alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (Is 2,4). Estas palabras, aparentemente tan poéticas y optimistas, constituyen la crítica más radical de toda forma de imperialismo, porque lo desvela como una realidad contraria a los planes futuros de Dios.

Este texto (2,2-5) acostumbra fecharse a partir de Duhm en los últimos años del profeta, después de la catástrofe del 701. Constituiría, pues, el punto final de su evolución [15]. De una aceptación inicial del imperio como instrumento de castigo, Isaías pasa a la crítica para terminar en la condena absoluta. Esto nos muestra que la revelación profética no es atemporal, con verdades obtenidas de una vez para siempre. Es una manifestación progresiva de la voluntad de Dios, en la que el hombre colabora dejándose interpelar por las circunstancias, abierto siempre a la posibilidad de cambio.

1.2. *El odio de Nahún*

Isaías terminó rechazando a Asiria. Pero Asiria siguió dominando a Judá. Durante muchos años, en tiempos de Manasés, nadie se atrevió a manifestarse contra los dominadores. Pero el odio fue creciendo, al menos en amplios sectores de la población. Así se explican las intervenciones de los profetas del siglo VII, Sofonías y Nahún. El primero se limita a expresar su convencimiento de la pronta caída de Nínive y del exterminio de la gran potencia (Sof 2,13-15). Nahún va más adelante.

De acuerdo con el título, toda su obra, muy breve por lo demás, está dedicada a celebrar la caída de Nínive. Comienza con un salmo alfabético (1,2-10) que canta el poder de Dios; ese poder, patente en la naturaleza, se manifiesta ahora en la historia, protegiendo a los que confían en Yahvé y castigando a sus enemigos. Sigue una sección difícil de reconstruir, pero bastante relacionada con lo anterior. Del plano general pasamos al concreto: quien confía en Yahvé es Judá; el enemigo es el rey de Nínive. Y ambos reciben oráculos opuestos. Judá, de consuelo (1,12-13) y de alegría (2,1) porque la opresión va a terminar (2,3). El rey de Nínive, acusado de maquinar contra el Señor (1,11), quedará sin descendencia, sin dioses que lo protejan, condenado al sepulcro (1,14).

[15] Sin embargo, la autenticidad del texto es muy discutida. Ya que se encuentra también en el libro de Miqueas (4,1-3), unos piensan que el verdadero autor es este profeta; otros lo atribuyen a un autor desconocido, anterior o posterior a Isaías y Miqueas.

A partir de este momento, la obra se centra en el castigo de Nínive, descrito en 2,4-14. Es una visión dantesca, que comienza con el primerísimo plano de un escudo para irse abriendo hasta abarcar a los soldados, los carros, las plazas, las murallas, las puertas de la ciudad, el palacio. A la conquista sigue el destierro, el saqueo, la devastación. Pero incluso en estos momentos en que «el temple se funde y vacilan las rodillas», el profeta saca fuerzas para reflexionar sobre la situación anterior de la ciudad, su pecado y el influjo decisivo de Dios en este acontecimiento (vv.12-14).

El c.3 está dedicado al mismo tema. Los versos 1-7 tienen una estructura semejante a la de la visión precedente: con estilo rapidísimo describen cómo la guerra y la muerte se apoderan de la ciudad (1-3); luego indican las causas del castigo (4) y hablan de la intervención de Dios (5-7). En los versos 8-17 se recuerda la caída de No-Amón (Tebas) en el año 652 en manos de los asirios y se amenaza a Nínive con el mismo castigo. Toda resistencia es inútil; los capitanes y las autoridades serán los primeros en desertar. Los versos finales (18-19) presentan el desastre como ya sucedido; los príncipes y reyes han muerto, el pueblo se halla disperso por las montañas. Nínive ha desaparecido de la historia a causa de su maldad.

Nahún es quizá el profeta más duramente criticado por los comentaristas. Se le acusa de ignorar los pecados de su pueblo, de saña sanguinaria contra Nínive, de alegría cruel, de despreciar a los paganos. En definitiva, de ser un falso profeta, que se ha colado de rondón en el canon.

Desde luego, nos sentimos más a gusto leyendo lo que dice Jonás sobre Nínive. Nahún nos entusiasma como poeta. Nos duele como profeta. Sin embargo, algo muy serio debe haber en su mensaje para que se haya conservado. No pensamos que sea sólo su nacionalismo a ultranza o su espíritu vengativo. Lo que está en juego para él es la justicia de Dios en la historia, un problema que angustió a los judíos de todos los tiempos y sigue preocupando a nuestros contemporáneos. ¿Puede tolerar Dios a un imperio que despedaza sin compasión a sus víctimas (2,13)? ¿A la ciudad sanguinaria y traidora, «repleta de rapiñas, insaciable de despojos» (3,1), que ha descargado sobre todos los pueblos «su perpetua maldad» (3,19)? Para Nahún, la respuesta es evidente: no. La justicia no se lo permite, su fidelidad a los que confían en él no lo tolera. Por eso, el castigo de Nínive es preciso. Nahún lo canta, lo describe. Con la rabia del oprimido, sin concesiones a la compasión. Su actitud resulta muy dura. Pero es un elemento imprescindible si queremos esbozar una

teología de la historia. Una pieza más en ese rompecabezas que componen oráculos muy distintos del Antiguo Testamento.

Por otra parte, el escándalo que podemos experimentar leyendo a Nahún puede ser bastante farisaico. El Apocalipsis de Juan muestra la misma alegría cruel cuando anuncia la caída de Roma, nueva Babilonia, la gran prostituta «borracha de la sangre de los consagrados y de la sangre de los testigos de Jesús» (Ap 17,6; ver los cc. 17-19). No es lo mismo teorizar sobre la opresión y el imperialismo que padecerlos.

2. Bajo el martillo de Babilonia (603-539 a. C.)

En el año 612 se cumplía lo profetizado por Nahún. Nínive caía en manos de babilonios y medos. Sin embargo, la decadencia y desaparición de los asirios no supone gran ventaja para Judá. Sólo se aprovecha de ellas durante unos veinte años (632-609). En esta última fecha termina el sueño de independencia. El rey Josías muere en la batalla de Meguido luchando contra los egipcios y, a partir de ahora, el dominio pasa al faraón Necao. Éste depone al recién nombrado Joacaz y coloca en el trono a Joaquín, hombre despótico, que se ganará la animosidad del pueblo.

Mientras, en oriente, Babilonia sigue aumentando su poderío. El año 605, Nabopolasar, bastante enfermo, encarga a su hijo Nabucodonosor de la campaña y éste conquista la aparentemente inexpugnable fortaleza de Karkemis, hasta entonces en manos egipcias. Con ello, el equilibrio entre Egipto y Babilonia se rompe en favor de esta última potencia. Ese mismo año sube al trono Nabucodonosor y continúa la política expansionista de su padre. En Judá, el rey Joaquín, vinculado políticamente al faraón, se niega a aceptar el dominio de los nuevos señores del mundo. Pero, hacia el 603/602, deberá hacerlo, obligado por las circunstancias [16].

[16] La fecha exacta del sometimiento de Judá a Babilonia es muy discutida. Las tres posibilidades más defendidas son: a) inmediatamente después de la batalla de Karkemis, en 605 (Wiseman); b) un año más tarde, cuando Nabucodonosor devastó Ascalón (Auerbach); c) en otoño o invierno del 603 (Vogt). No extraña que algunos autores, como Oded, se limite a decir «en los años 605-601 a. C.». Para una valoración de las distintas teorías, véase A. Malamat, *The Twilight of Juda*: SVT XXVIII (Leiden 1975) 123-43, especialmente 129-31.

2.1. *Habacuc: ¿un enigma insoluble?*

En esta época tan revuelta, en la que el recuerdo reciente de la opresión asiria se une a la experiencia del dominio egipcio y babilonio, es quizá donde mejor encaja el libro de Habacuc, uno de los más interesante y difíciles del Antiguo Testamento.

La obra comienza exponiendo la queja del profeta: «¿Hasta cuándo clamaré, Señor, sin que escuches? ¿Te gritaré 'violencia' sin que salves?» (1,2). Habacuc no comprende que Dios contemple impasible las luchas y contiendas de su tiempo, la opresión del faraón y de su marioneta, Joaquín, Y el Señor le responde que piensa castigar a los opresores egipcios mediante otro imperio, el babilonio (1,5-8) [17]. Sin embargo, la respuesta de Dios es insatisfactoria. Porque, al cabo de poco tiempo, los babilonios resultan tan déspotas y crueles como los asirios y egipcios. Y el profeta se queja de nuevo a Dios (1,12-17). Le duele la alegría con la que el nuevo imperio se apodera de las naciones y mata pueblos sin compasión. No comprende que Dios «contemple en silencio a los traidores, al culpable que devora al inocente». Y así, en actitud vigilante, espera una nueva respuesta de Dios (2,1).

Y éste replica que el momento de la venganza está cerca, llegará sin retraso (2,2-5). Entonces, todas las naciones oprimidas podrán entonar un canto burlesco contra el gran imperio vencido (2,6-20) [18]. Esta copla, compuesta por cinco «ayes», es una de las acusaciones más enérgicas contra el imperialismo. No preocupa al profeta la opresión de Judá; se sitúa en una perspectiva universal, poniendo sus ojos en todos los países saqueados (v.8), destruidos (v.10), humillados (v.15s) por la gran potencia. A costa de ellos se ha enriquecido Babilonia (vv.7.9). Pero esta actitud contiene un germen de autodestrucción: «destruyendo a tantas naciones has planeado la afrenta de tu casa y has malogrado tu vida» (v.10). El castigo lo llevarán a cabo las naciones oprimidas, incluso la naturaleza participará en él (v.17).

[17] Algunas traducciones, como la de la Nueva Biblia Española, omite injustificadamente en el v.6 la mención de «los caldeos» (= babilonios) pensando que se trata de una aclaración posterior. Sobre esto, véase el comentario de W. Rudolph, KAT XIII/3, 203s.

[18] H. S. Pongutá, *La ruina de un imperio. Una relectura de Hab 2,5-14*: Teología Xaveriana 25 (1975) 43-50; E. Otto, *Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk*: ZAW 89 (1977) 73-107 (según este autor, los «ayes» originarios eran cuatro y denunciaban las injusticias dentro de Judá; los dos primeros se dirigían contra la explotación de los débiles y los dos últimos contra la vida suntuosa de la clase alta; durante el exilio, un discípulo los retocó para aplicarlos a Babilonia).

El c.3 parte de un presupuesto distinto. Aquí el castigo es obra personal de Dios, guerrero cósmico que sale de su morada para «salvar a su pueblo» (v.13). Es una visión escalofriante. «Su resplandor eclipsa el cielo ... se detiene y tiembla la tierra / se desmoronan las viejas montañas / se prosternan los collados primordiales...». No extraña que el profeta exclame: «Gimo ante el día de angustia que se echa sobre el pueblo que nos oprime» (v.16). Consolado con esta certeza, entona los versos finales (17-19). El curso atormentado de la historia es descrito con imágenes del mundo agrícola y ganadero. Todo parece abocado al fracaso: «la higuera no echa yemas y las cepas no dan fruto, el olivo se niega a su tarea y los campos no dan cosechas; se acaban las ovejas del redil y no quedan vacas en el establo». A pesar de todo, «yo festejaré al Señor gozando con mi Dios salvador».

Nahún, preocupado por la opresión asiria, ofreció como respuesta el castigo de Nínive. A Habacuc esto no le basta. Porque el castigo de un imperio opresor supone su simple sustitución por otra potencia imperialista, más cruel quizá que la anterior. Con ello no se resuelve nada. El problema de la justicia de Dios sigue en pie. Y Habacuc, a pesar de sus diálogos con Dios, no le encuentra solución. Pero supera el problema con una postura de fe, convencido de que todo imperio opresor, cualquiera que sea, terminará siendo castigado. La novedad de Habacuc consiste en que Dios aparece no como quien juzga y condena un imperio, sino como quien juzga y condena toda forma de imperialismo.

Es absurdo preguntarse si su postura resulta convincente. Habría que preguntarse también si nos convence la actitud final de Job. Porque ambos personajes, partiendo de temáticas distintas, recorren el mismo camino. Y ambos coinciden en no dejarse arrastrar por ideas tradicionales, en discutir con Dios hasta hallar una respuesta que devuelva la paz y ayude a aceptar sus enigmáticos planes sobre la historia.

2.2. *Jeremías*

Durante la época más esplendorosa del imperio neobabilónico actúan dos grandes profetas: Jeremías y Ezequiel. Este último sufrió en propia carne las consecuencias de la política expansionista de Nabucodonosor. El año 597 debió marchar al destierro. Sin embargo, su libro no contiene ni un solo oráculo contra Babilonia. En una ocasión incluso reprocha al rey Sedecías haber roto el pacto de fidelidad y de sumisión a esta potencia (Ez 17,1-21). Por lo visto, Ezequiel estaba tan convencido de que Babilonia era el instrumento elegido por Dios para gobernar al mundo que ni siquiera se molesta en afirmarlo.

Más compleja es la postura de Jeremías. Igual que Isaías, pensó en su juventud que una gran potencia extranjera podía ser el instrumento elegido por Dios para castigar a su pueblo. Inmediatamente después de su vocación, cuenta esta extraña experiencia:

> «El Señor me dirigió de nuevo la palabra: ¿Qué ves?
> Respondí: Veo una olla hirviendo que se sale por el lado del norte.
> Me dijo: Desde el norte se derramará la desgracia sobre todos los habitantes del país» (Jr 1,13-14).

Se ha discutido mucho sobre la identidad de este enemigo del norte. Unos piensan en los escitas, otros en los babilonios. La cuestión es secundaria. Al profeta sólo le interesa constatar la posibilidad –certeza, más bien– de un castigo divino a través de una potencia extranjera. Este tema reaparece en una serie de oráculos contenidos en 4,5-6,30, redactados probablemente por el profeta en el año 605, cuando Nabucodonosor arrebata a los egipcios la importantísima fortaleza de Karkemis.

A partir de entonces, Jeremías identifica al «enemigo del norte» con los babilonios, como lo demuestra el discurso contenido en 25,1-14: «Puesto que no escuchasteis mis palabras, yo [Dios] mandaré a por los pueblos del norte y a por Nabucodonosor, rey de Babilonia, siervo mío; lo traeré a esta tierra, contra sus habitantes y los pueblos vecinos...» (v.8s).

En efecto, dos o tres años más tarde, Judá comenzó a pagar tributo. Y no mucho después, el año 597, como consecuencia de la actitud rebelde del rey Joaquín, tuvo lugar la primera deportación. «Nabucodonosor deportó a Jeconías [hijo y sucesor de Joaquín] a Babilonia. Llevó deportados de Jerusalén a Babilonia al rey y a sus mujeres, sus funcionarios y grandes del reino, todos los ricos –siete mil deportados–, los herreros y cerrajeros –mil deportados– , todos aptos para la guerra» (2 Re 24,15-16). Por primera vez sufría Jerusalén ese terrible castigo practicado por los asirios desde más de un siglo antes. Los sentimientos de indignación y de odio debieron de predominar durante aquellos años. Jeremías, sin embargo, contempló los acontecimientos como consecuencia inevitable de la rebeldía religiosa del pueblo, especialmente de las autoridades. Por ello, cuando escribe su carta a los desterrados, los exhorta a aceptar su destino, incluso a rezar por la prosperidad de Babilonia, porque «su prosperidad será la vuestra» (29,7).

Sus contemporáneos no debían de pensar lo mismo. El año 594, los ánimos seguían caldeados, no sólo en Judá y Jerusalén, sino también en los países vecinos. Aprovechando una revuelta interna en Babilonia, los reyes de Edom, Moab, Amón, Tiro y Sidón envían mensajeros a la capital judía para tramar una rebelión. Jeremías interviene entonces, repitiendo prácticamente el mismo mensaje en tres ocasiones: ante los embajadores extranjeros (27,1-11), ante el rey Sedecías (27,12-15) y ante los sacerdotes y el pueblo (27,16-22). En los tres casos pide el sometimiento a Babilonia (vv.11.12.17). Pero la exposición más interesante es la primera, ya que en ella justifica esa exigencia en nombre de Dios: «Yo he creado la tierra y hombres y animales sobre la faz de la tierra, con mi gran poder y mi brazo extendido, y la doy a quien me parece; pues bien, yo entrego todos estos territorios a Nabucodonosor, rey de Babilonia, mi vasallo» [19] (27,5-6).

Para Jeremías, no cabe la menor duda de que Nabucodono-

[19] En el libro de Jeremías, Nabucodonosor recibe tres veces de Dios el título de *'abdî* (25,9; 27,6; 43,10), traducido generalmente por «mi siervo», que falta en las tres ocasiones en la traducción griega de los LXX. Dada la importancia de este título, y el carácter honorífico que reviste en ciertos casos, W. E. Lemke, *Nebuchadrezzar My Servant*: CBQ 28 (1966) 45-50, cree que Jeremías no se lo aplicó al rey babilonio, sino que aparece ahora en el texto masorético por error de un escriba y refleja la mentalidad de autores posteriores, convencidos de que Nabucodonosor se convirtió en los últimos años de su vida, como indican las leyendas sobre él en el libro de Daniel (2,47; 3,28-29; 4,24-27). T. W. Overholt, *King Nebuchadrezzar in the Jeremiah Tradition*: CBQ 30 (1968) 39-48, cataloga los 37 textos en que aparece Nabucodonosor en el libro de Jeremías y cree que el título «mi siervo» refleja la mentalidad del profeta, ya que Nabucodonosor actúa con aprobación de Yahvé, de acuerdo con su plan y apoyado por él. Z. Zevit, *The Use of 'bd as a Diplomatic Term in Jeremiah*: JBL 88 (1969) 74-77, cree que la solución es sencilla; *'ebed* no es un término honorífico, ni se refiere a la relación religiosa de Nabucodonosor con Dios, sino que significa simplemente «vasallo», igual que en ugarítico (UT 67 II 12; UT 137:36-38; UT 1005; UT 2060), en fenicio (carta contemporánea del rey de Ascalón, Adón, al faraón de Egipto) y en el Antiguo Testamento (1 Sm 27,12; 2 Re 16,7; 2 Sm 8,2.6); el vasallo debía poner su ejército al servicio de su señor, y eso es lo que hace Nabucodonosor con respecto a Yahvé (25,8ss; 43,8-44,14); el texto hebreo es preferible al de los LXX. No he podido consultar el artículo de G. Telcs, *Jeremiah and Nebuchadnezzar, King of Justice*: CanTJ 15 (1969) 122-30. El último en tratar la cuestión ha sido A. Schenker, *Nebukadnezzars Metamorphose – Vom Unterjocher zum Gottesknecht*: RB 89 (1982) 498-527, que vuelve en gran parte a la teoría de Lemke: los tres textos son secundarios con respecto a la tradición primitiva, representada por los LXX; el autor que añadió esta denominación no pretendía presentarlo como instrumento de Dios (ni para castigar ni para salvar), sino subrayar que su dominio sobre todos los pueblos era algo que Dios le había concedido; Nabucodonosor no es emperador por sus propias fuerzas, sino por acción de Dios, es su «vasallo»; entendido de esta forma, el título no tiene nada de extraño y coincide con la mentalidad sobre Nabucodonosor reflejada en el libro de Daniel. Tras toda esta discusión, me inclino a la traducción de *'abdî* por «mi vasallo».

sor ha sido elegido por Dios para regir la tierra. No ve al emperador como un simple instrumento, al estilo de Isaías. Entre Dios y él existe una relación más personal, la de señor y vasallo. En Isaías, el imperio recibía una misión punitiva, su existencia no tenía otro sentido. En Jeremías, el imperio surge por decisión expresa de Dios, porque él «da la tierra a quien le parece» y ahora ha dispuesto «entregar todos estos territorios a Nabucodonosor, rey de Babilonia».

¿De dónde deduce Jeremías esta certeza? Podríamos decir que de los acontecimientos y de una interpretación providencialista de la historia. Si Nabucodonosor ha vencido en Karkemis a los egipcios, ha extendido sus dominios por Siria y Palestina, ha deportado ya a buen número de judíos, es porque Dios está de su parte. De lo contrario, nada de eso habría ocurrido. Sin embargo, hay algo en esta argumentación que deja insatisfecho. Con ella podría probarse que Dios acompañó a Nabucodonosor en el pasado. Pero, ¿quién garantiza que ocurra lo mismo en el presente? ¿Por qué la rebelión es contraria a la voluntad de Dios? Al situarnos en esta perspectiva, advertimos que la argumentación de Jeremías no parte simplemente de los hechos; más bien se basa en una revelación divina.

Así se comprende que ese mismo año 594 se exprese (*en privado, no en público*) de forma totalmente distinta. Con motivo del intento de rebelión, parece que Sedecías debió ir a Babilonia para aclarar su postura. Entre sus acompañantes figura Serayas, amigo del profeta. Éste, después de escribir en un volumen todas las desgracias que iban a suceder a Babilonia [20], le encarga: «Cuando llegues a Babilonia, busca un sitio y proclama todas estas palabras. Dirás: Señor, tú has amenazado destruir este lugar hasta dejarlo deshabitado, sin hombres ni animales, convertido en perpetua desolación. Y cuando termines de leer el rollo, le atarás una piedra y lo arrojarás al Eufrates, y dirás: Así se hundirá Babilonia y no se levantará, por las desgracias que envío contra ella» (51,61-64).

No hay motivos serios para dudar de la historicidad de este relato. Pero debemos reconocer que sus palabras nos desconciertan después de lo anterior. Son dos caras demasiado distintas para que formen la misma moneda. Sin embargo, así es. Jere-

[20] El contenido de este volumen nos resulta desconocido. En la redacción actual, el verso 51,60b pretende hacernos creer que se trata de los oráculos contenidos en Jr 50,1-51,58. Pero esto no parece exacto. La mayoría de los comentaristas atribuye estos dos capítulos a una serie de profetas anónimos posteriores a Jeremías.

mías pide el sometimiento a Babilonia en el mismo instante en que escribe un volumen anunciando la destrucción del imperio. Otros textos del libro, procedentes quizá de los discípulos, no del profeta, confirman esta idea. En el discurso de 25,1-14 se afirma: «Toda esta tierra [Judá] quedará desolada, y las naciones vecinas estarán sometidas al rey de Babilonia durante setenta años. Pasados los setenta años, pediré cuentas al rey de Babilonia y a su nación de todas sus culpas, y convertiré en desierto perpetuo el país de los caldeos» (vv.11-12; cf. 27,7).

En el fondo, para Jeremías lo importante no es aceptar un imperio, sino aceptar los planes de Dios. Porque el imperio, en sí mismo, carece de justificación, está abocado a la ruina desde el mismo instante en que comienza a imponer su ley. En la perspectiva teológica del profeta, el imperio recibe al mismo tiempo una palabra de vocación y otra de condenación. Por la palabra de Dios surge y por la misma voluntad desaparece. Sin embargo, entre ambos instantes, hay que aceptar los planes de Dios con sus duras consecuencias. Jeremías lo hizo hasta el punto de ganarse entre sus contemporáneos fama de traidor a la patria y de quintacolumnista (ver 37,13s; 38,1-5).

2.3. *Profetas anónimos de la época babilonia*

Otros judíos contemporáneos o algo posteriores a Jeremías no adoptaron la misma postura. Quizá porque no podían compaginar la crueldad de los babilonios con la voluntad de Dios. Vivieron la trágica experiencia de que habla Jr 51,34-35:

> «Nabucodonosor, rey de Babilonia, me ha comido,
> me ha devorado, ha rebañado el plato,
> me ha engullido como un dragón,
> se ha llenado la panza con mis manjares
> y me ha vomitado.
> Recaiga sobre Babilonia mi carne violentada
> –dice la población de Sión–
> recaiga mi sangre sobre los caldeos
> –dice Jerusalén–».

Ante esto, diversos profetas anónimos reaccionaron al estilo de Nahún, con profundo odio a Babilonia. Sus oráculos se conservan actualmente en los libros de Jeremías (cc. 50-51) [21] e

[21] Cf. C. de Jong, *De volken bij Jeremia. Hun plats in zijn prediking en in het boek Jeremia* (Kampen 1978), que los estudia detenidamente en la última parte. Según K. A. D. Smelik, *De functie van Jeremia 50 en 51 bennen het boek Jeremia*: NTT 41 (1987) 265-78, estos capítulos fueron añadidos para contrapesar la actitud probabilonia del profeta y evitarle la acusación de traidor.

Isaías (Is 13; 14,4-21; 21,1-10; 47) [22]. La mayoría de ellos se limita a anunciar y describir la caída de Babilonia. Adoptan un punto de vista nacionalista y justifican la catástrofe, cuando lo hacen, aludiendo a la crueldad mostrada por el imperio hacia el pueblo de Dios. Precisamente por esto adquiere especial valor una insinuación y un texto que tratan el problema de forma distinta.

La insinuación se encuentra en Jr 51,25. Aquí se denomina a Babilonia «monte exterminio», porque «exterminó la tierra entera». Y en este pecado, que recuerda el reproche de Is 10,6, se justifica la destrucción de la ciudad. Es interesante esta perspectiva internacional, en la que Dios aparece como garante y defensor de la justicia entre los pueblos, no como simple vengador de Judá.

Esta misma idea la desarrolla un texto de difícil datación [23], el mejor posiblemente de toda la Biblia sobre el problema del imperialismo (Is 14). El capítulo comienza con una introducción en prosa, prometiendo la liberación. «Y el día en que el Señor te dé reposo de tus penas y temores y de la dura esclavitud en que serviste, entonarás este cantar contra el rey de Babilonia».

Alonso Schökel hace notar la estructura concéntrica de este cantar (abcba): comienzan hablando los espectadores (4b-9), toman la palabra las sombras o manes (10-12), se escucha el discurso del rey (13-14), vuelven a hablar las sombras (15) y

[22] Sobre la distribución de estos oráculos en el libro, cf. C. T. Begg, *Babylon in the Book of Isaiah*, en J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah*, BETL LXXXI (Lovaina 1989). Sobre la temática, cf. S. Erlandsson, *The Burden of Babylon. A Study of Isaiah 13,2-14,23*, CBOT 4 (Lund 1970); B. Gosse, *Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations*, OBO 78 (Friburgo/Gotinga 1988); R. Martin-Achard, *Esaïe 47 et la tradition prophétique sur Babylonie*, en J. A. Emerton (ed.), *Prophecy*, BZAW 15 (Berlín 1980) 83-105.

[23] En la redacción actual, el poema está dirigido a un rey de Babilonia. Pero muchos autores piensan que el original condenaba a un emperador asirio. Las propuestas son muy variadas: Sargón II, Senaquerib, Asurubalit II, Nabucodonosor, Nabonido. Otros piensan que el texto no critica a un rey determinado, sino al imperio en cuanto tal. A la bibliografía citada por Wildberger en su comentario añádase H. Bost, *Le chant sur la chute d'un tyran en Esaïe 14*: ETR 59 (1984) 3-15; B. Gosse, *Un texte préapocalyptique du règne de Darius: Isaïe XIII,1 – XIV, 23*: RB 92 (1985) 200-222; K. Jeppesen, *The Massa' Babel in Isaiah 13-14*: PIBA 9 (1985) 63-80; R. H. O'Connell, *Isaiah XIV 4b-23: ironic reversal through concentric structure and mythic allusion*: VT 38 (1988) 407-18; W. C. van Wyk, *Isaiah 14:4b-21. A poem of contrast and irony*: OTWSA 22-23 (1979/80) 240-7.

terminan los israelitas espectadores (16-20). El poema pone de relieve en la sección central el orgullo del emperador, que piensa escalar el cielo e igualarse al Altísimo (13-14). Sin embargo, el pecado del tirano no radica sólo en el orgullo. Hay algo más importante, que destacan los versos introductorios y finales:

«¡Cómo ha acabado el tirano, ha acabado su arrogancia!
Ha quebrado el Señor el cetro de los malvados,
la vara de los dominadores,
al que golpeaba furioso a los pueblos con golpes incesantes
y oprimía iracundo a las naciones con opresión implacable!
La tierra entera descansa tranquila, gritando de júbilo.
Hasta los cipreses se alegran de tu suerte, y los cedros del Líbano:
Desde que yaces, no sube el talador contra nosotros» (Is 14,4b-8).

La perspectiva es ética y universal. En ningún momento se menciona a Judá o Israel. Lo que preocupa al profeta son todos los pueblos y naciones, golpeados y oprimidos por el tirano. Los versos finales repiten la idea, hablando del que «hacía temblar la tierra y estremecerse los reinos, que dejaba el orbe desierto, arrasaba ciudades y no soltaba a sus prisioneros» (v.16s). Para terminar con esta reflexión magnífica: «arruinaste a tu país, asesinaste a tu pueblo» (v.20). En la perspectiva del profeta, el imperialismo es un mal que padecen no sólo los pueblos vasallos sino también el propio pueblo dominador, víctima de la ambición de sus gobernantes, diezmados por campañas ininterrumpidas.

3. Ciro aceptado, Persia rechazada (540-520 a. C.)

El imperialismo neobabilónico entrará en franca decadencia tras la muerte de Nabucodonosor y, aunque prolongue unos decenios su dominio, no podrá resistir al ataque de Ciro, fundador del imperio persa. Hacia el año 540 a. C., todos los pueblos sometidos a Babilonia tenían su esperanza puesta en este guerrero, famoso ya por sus campañas victoriosas contra medos y lidios [24].

Deuteroisaías, el profeta anónimo del destierro, comparte el entusiasmo de sus contemporáneos. Ve avanzar a Ciro, canta sus hazañas [25]. Pero lo más importante es que sus éxitos los debe

[24] Un estudio muy detallado de estos años en S. Smith, *Isaiah. Ch. XL-LV* (Londres 1944), Part II: History of the years 556-539.

[25] Ver Is 41,1-5; 45,1-8; 48,12-15. Sobre la figura de Ciro en Deuteroisaías, cf. J. L. Sicre, *La mediación de Ciro y la del Siervo de Dios en Deuteroisaías*: EstEcl 50 (1975) 179-210; M. Haller, *Die Kyros-Lieder des Deuterojesaja*, en *Eucharisteion*, Fs. H. Gunkel, I, FRLANT 36 (1923) 261-77.

a Dios: «¿Quién lo ha suscitado en oriente y convoca la victoria a su paso, le entrega los pueblos, le somete los reyes? (...) ¿Quién lo ha hecho y ejecutado? El que anuncia el futuro de antemano» (41,2-4). En el c.45 se indica esto mismo con mayor claridad:

«Así dice el Señor a su ungido, Ciro,
a quien lleva de la mano.
Doblegaré ante él las naciones,
desceñiré las cinturas de los reyes,
abriré ante él las puertas, los batientes no se le cerrarán.
Yo iré delante de ti, allanándote los cerros;
haré trizas las puertas de bronce,
arrancaré los cerrojos de hierro,
te daré los tesoros ocultos,
los caudales escondidos...» (45,1-3).

Más aún. No se trata de simple colaboración o ayuda de Dios. El Señor proclama a Ciro el «pastor» elegido para cumplir su voluntad (44,28), su «ungido» (45,1), su «amigo» (48,14). Son los títulos más sublimes que pueden atribuirse a un hombre: los que habían recibido personajes tan famosos como Abrahán o David. La relación entre el emperador y Dios alcanza aquí el grado máximo de intimidad, supera los binomios artífice-instrumento (Isaías) o señor-vasallo (Jeremías). La explicación es bien sencilla. El poder de Ciro es liberador, trae la salvación para los desterrados. Igual que Asiria, Persia cumple una función punitiva; pero no contra el pueblo de Dios, sino contra sus enemigos. En realidad, Deuteroisaías no canta al imperio, sino la llegada de la libertad.

En cierto modo, se equivocó. La libertad estuvo muy condicionada. Es cierto que los desterrados pudieron volver a Palestina y comenzar una tímida reconstrucción de Jerusalén. Pero quedaron sometidos al dominio persa. Y así, no extraña que pocos años después otros dos profetas, Ageo y Zacarías, se opongan decididamente a este imperio. En el año 520, movidos quizá por las grandes perturbaciones internacionales que siguieron a la muerte del rey persa Cambises, proclamaron la inminencia de la libertad y la restauración de la dinastía davídica:

«Recibió Ageo otra palabra del Señor: Di a Zorobabel, gobernador de Judea: Haré temblar cielo y tierra, volcaré los tronos reales, destruiré el poder de los reinos paganos, volcaré carros y aurigas, caballos y jinetes morirán a manos de sus camaradas. Aquel día, oráculo del Señor de los ejércitos, te tomaré, Zorobabel, hijo de Sealtiel, siervo mío, te haré mi sello, porque te he elegido» (Ag 2,21-23).

Esta hora de la gran matanza, en la que los pueblos paganos se aniquilarán unos a otros, es esperada con ansiedad. Por eso,

cuando el mismo año 520 Zacarías tiene la visión de los jinetes (1,7-17), la peor noticia que éstos pueden comunicar tras recorrer la tierra es que «la hemos encontrado en paz y tranquila» (v.11). Es preciso el caos y la tragedia para que tenga lugar la restauración de Israel. En estos dos profetas, el imperio terreno no cumple una función positiva. Sus representantes no aparecen como instrumentos de Dios, mucho menos como «siervo», «ungido», «amigo» del Señor. Su actuación pasada y presente resulta totalmente injustificada, condenable. «Se aprovechan de mi breve cólera para colaborar al mal» (Zac 1,15).

El imperio persa siguió dominando a Judá durante siglos, hasta que Alejandro Magno conquistó Palestina el año 332. Conocemos muy poco de este largo período, uno de los más enigmáticos de la historia de Israel [26]. En general, el dominio persa fue mucho más humano y respetuoso que el de asirios y babilonios. Y resulta sintomático que las quejas populares que se conservan del siglo V no se dirigen contra los dominadores extranjeros, sino contra la clase alta y poderosa dentro de los mismos judíos (Neh 5,1-13). Y Nehemías da a entender que los impuestos de los gobernadores anteriores a él eran arbitrarios e injustos, no por decisión persa, sino por codicia de los responsables (Neh 5,14-18). En cualquier caso, no conservamos ningún oráculo profético sobre el tema del imperialismo que podamos datar con certeza en estos dos siglos (530-332 a. C.), aunque no podemos olvidar la transmisión y reelaboración de oráculos precedentes [27].

4. Antíoco IV y el libro de Daniel

La gran campaña de Alejandro Magno puso fin al dominio persa sobre Judá e inició la época de dominación griega. Propiamente, no fue Grecia, sino los sucesores de Alejandro Magno en Egipto (Tolomeos) y en Siria (Seléucidas) quienes se disputaron la hegemonía de Palestina, zona importantísima desde el punto de vista comercial y estratégico.

El siglo de dominio egipcio (323-198) comienza con malos presagios. Según las noticias que nos transmite Flavio Josefo,

[26] Cf. K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter* (Tubinga 1964); G. Widengren, *The Persian Period*, en J. H. Hayes / J. M. Miller (eds.), *Israelite and Judaean History* (Londres 1977) 489-538.

[27] O. Kaiser, *Der geknickte Rohrstab. Zum geschichtlichen Hintergund der Überlieferung und Weiterbildung der prophetischen Aegyptensprüche im 5 Jahrhundert*, en *Wort und Geschichte*, Fs. K. Elliger (AOAT 18, 1973) 99-106.

Tolomeo I se apoderó mediante engaño de Jerusalén y deportó a Egipto gran cantidad de judíos [28]. Sin embargo, sus descendientes se mostraron más benévolos y comprensivos. Por otra parte, cinco siglos de dominio extranjero habían marcado al pueblo judío. Para que se rebelase o protestase eran precisas circunstancias muy duras. Y éstas no se dieron hasta bien metidos en el siglo II a. C., cuando Palestina era dominada por los Seléucidas y subió al trono de Siria Antíoco IV Epifanes (año 175).

Este rey, gran entusiasta de la cultura griega, se propondrá como meta la helenización de su reino. Este hecho, y el despojo continuo de los tesoros para subvencionar sus guerras, harán que los judíos se le enfrenten enérgicamente. Ya el año 169, volviendo de una campaña contra Egipto, saqueó el templo de Jerusalén, apoderándose de los utensilios y vasos sagrados y arrancando incluso las láminas de oro de su fachada. Pero la gran crisis comenzará el 167, cuando decida llevar a cabo la helenización de Jerusalén.

Como primer paso, su general Apolonio atacó al pueblo, degollando a muchos y esclavizando a otros; la ciudad fue saqueada y parcialmente destruida, igual que las murallas. Luego, viendo que la resistencia de los judíos se basaba sobre todo en sus convicciones religiosas, prohibió la práctica de esta religión en todas sus manifestaciones. Fueron suspendidos los sacrificios regulares, la observancia del sábado y de las fiestas, mandó destruir las copias de la ley y prohibió circuncidar a los niños. Cualquier transgresión de estas normas era castigada con la muerte. No contento con estas medidas represivas, Antíoco IV levantó al sur del templo una ciudadela llamada el Acra, colonia de paganos helenizantes y de judíos renegados, con constitución propia; la misma Jerusalén era considerada probablemente como territorio de esta «polis». Además se erigieron santuarios paganos por todo el país y se ofrecieron en ellos animales impuros; los judíos fueron obligados a comer carne de cerdo bajo pena de muerte y a participar en ritos idolátricos. Como coronamiento de todo, en diciembre del 167 fue introducido dentro del templo el culto a Zeus Olímpico.

Los judíos piadosos no podían soportar estas ofensas continuas a su religión y se negaron a obedecer estas normas. Antíoco respondió con una cruel persecución. Y entonces es cuando estalla la rebelión de los Macabeos. La pone en marcha el

[28] Cf. *Antiquitates Judaeorum*, XII.

anciano Matatías, apoyado por los Asidim. Cuando muere, al cabo de pocos meses, le sucede su hijo Judas (166-160), y más tarde los hermanos de éste Jonatán (160-143) y Simón (143-134). La dinastía Asmonea se completa con Juan Hircano I (134-104), Alejandro Janneo (103-76), Salomé Alejandra (76-67) y Aristóbulo II (67-63).

La presentación anterior sigue el informe de 1 Mac 1,10-64. Pero conviene dejar claro que la visión de 2 Mac 3-6 resulta mucho más interesante y menos simplista. La culpa inicial no es de los sirios, sino de las profundas tensiones existentes dentro de la sociedad judía, especialmente por motivos económicos y por las ambiciones de ciertos personajes (Jasón, Menelao, Lisímaco) [29].

De todos modos, prescindiendo de quiénes fuesen los principales responsables, Antíoco IV terminó convirtiéndose en el prototipo del opresor, del tirano extranjero déspota y cruel. Las respuestas que provocó su política fueron muy diversas dentro de Judá. La más importante fue la rebelión armada de los Macabeos, que terminó reconquistando la libertad y la independencia para los judíos. Otros grupos mantuvieron una postura menos comprometida, más espiritualista, si se quiere. Pero la actitud que ahora nos interesa es la que refleja el libro de Daniel, último reducto del espíritu profético.

En las tres visiones de los cc.8-12 domina la perspectiva histórica de la persecución de Antíoco IV. La primera visión, la del carnero y el macho cabrío (c.8), describe el poderío creciente del rey sirio y su derrota milagrosa. La segunda, la de las setenta semanas (c.9), se interesa especialmente por el destino de Jerusalén. La tercera (cc.10-12), tremendamente prolija en comparación con las anteriores, describe las luchas continuas entre Tolomeos y Seléucidas, con los consiguientes perjuicios para el pueblo judío y la victoria final de «los inscritos en el libro». Estos capítulos servían para consolar a los judíos contemporáneos, asegurándoles el triunfo definitivo de Dios y la recompensa de los muertos en persecución.

Pero no es en estos capítulos donde radica la originalidad del libro ni su carácter profético. Esto se advierte más bien en la primera sección (cc.2-7), compuesta por una serie de relatos

[29] H. Kreising, *Die Ursachen des «Makkabäer»-Aufstandes. Zu einem Abschnitt in Hengels «Judentum und Hellenismus»*: Klio 58 (1976) 249-53 también piensa que las causas de la rebelión son más de tipo económico que religioso.

ágiles, amenos, muy conocidos, que corren el peligro de ser interpretados superficialmente, pero de hondo contenido teológico. Su estructura concéntrica nos ayuda a captar los temas principales:

c.2: sueño de los cuatro reinos
  c.3: acta de mártires
    c.4-5: juicio sobre los reyes
  c.6: acta de mártires
c.7: sueño de los cuatro reinos

Observamos el interés que ofrecen estos capítulos para los judíos del siglo II a. C. Las actas de mártires exhortan a permanecer fieles a Dios y a sus leyes, a pesar de las mayores persecuciones: ni el horno encendido, ni el foso de los leones, deben asustar al israelita e impulsarle a apostatar del Dios verdadero. Daniel y sus amigos se convierten así en modelos de fe y de confianza. Ellos se ven recompensados y salvados. Pero también dejan claro que, aunque Dios no los salve, «no veneraremos a tus dioses ni adoraremos la estatua de oro que has erigido» (3,18). El juicio sobre los reyes (cc.4-5) resulta también de gran actualidad. En una época en la que Antíoco actúa enérgica y despóticamente, en la que se conserva aún el recuerdo del poderío de Alejandro, en la que se anuncia el dominio cada vez más absoluto de Roma, el autor confiesa repetidamente que «el Dios Altísimo es dueño de los reinos humanos» (4,14), que «su reinado es eterno y dura por todas las edades» (3,33; 4,32). Sólo él es digno de alabanza y gloria. Por eso humilla al rey que no lo reconoce y depone al que actúa impíamente.

Pero lo más interesante para nuestro tema son los dos sueños que enmarcan esta sección. El primero lo tiene Nabucodonosor (c.2), el segundo Daniel (c.7). El primero se centra en una estatua majestuosa, gigantesca, forjada de cuatro metales: oro, plata, bronce, hierro. El segundo se centra en cuatro bestias. A pesar de las diferencias evidentes entre ellos, el mensaje y el desenlace es el mismo, más explícito sin duda en el c.7. Los metales representan distintos imperios que dominarán la tierra; de repente, una piedra se desprende sin intervención humana y derrumba la estatua gigantesca. Esa piedra representa «un reino que nunca será destruido ni su dominio pasará a otro» (2,44). En el c.7, los imperios terrenos son equiparados con bestias salvajes, más o menos crueles. Pero llega el momento en que se les arrebata el poder, cuando «en las nubes del cielo viene una figura humana... a la que le dieron poder real y dominio» (7,13). Como indica el v.27, esta figura humana representa al «pueblo de los santos del Altísimo». «Será un reino eterno, al que

temerán y se someterán todos los soberanos». Los reinos terrenos ceden el puesto al reinado de Dios y de su pueblo elegido. Y esto, «sin intervención humana» (2,34). El autor de Daniel no cree que la lucha armada de los Macabeos sea el mejor método para terminar con una historia de opresión y de imperialismo. Prefiere los métodos de Dios y está convencido de que el Señor actuará. Llevaba razón al desconfiar de los Macabeos. La historia demostrará una vez más que «la revolución es como Saturno, que devora a sus propios hijos» [30]. Pero pecó de optimista. Porque Dios no vino a establecer su reinado ni a traer la libertad al pueblo elegido. Hubo un período de independencia, pero las revueltas internas terminaron provocando la intervención de Roma.

Sin embargo, el libro de Daniel conserva valor actualmente en cuanto condena radical del imperialismo, en cuanto denuncia de su carácter bestial. El Apocalipsis de Juan, cuando ataque al imperio romano, adoptará la misma clave y la misma actitud.

5. Conclusión

La presentación anterior, inevitablemente rápida y esquemática, podemos resumirla en una serie de conclusiones.

– Existe una línea profética que intenta compaginar la existencia del imperio con la voluntad de Dios. Comienza con Isaías, continúa en Ezequiel, Jeremías y Deuteroisaías. La relación se expresa con criterios de instrumentalidad (Isaías), servicio (Jeremías) o intimidad (Deuteroisaías). Pero nunca se da en estos autores una aceptación acrítica del imperio. La experiencia lleva a Isaías a rechazarlo. La revelación divina comunica a Jeremías desde el principio que Babilonia será condenada [31].

– Otra línea profética se opone decididamente al imperio, cualquiera que sea, por considerarlo incompatible con la voluntad de Dios. Nahún, Ageo, Zacarías, los profetas anónimos antibabilónicos, representan esta corriente. En general se mueven dentro de coordenadas muy nacionalistas. Como excepción

[30] Büchsel, *La muerte de Danton*.

[31] Con esto me opongo a L. Rost, *Das Problem der Weltmacht in der Prophetie*: TLZ 90 (1965) 241-50, que sólo advierte en Isaías y Jeremías una postura de aceptación del imperio. Por lo demás, el artículo de Rost es muy interesante y mis conclusiones coinciden en gran parte con las suyas.

podemos mencionar a Habacuc y el poema de Is 14, donde la perspectiva universal es la que justifica la condena del imperio [32].

– En líneas generales, los intentos de aceptar el imperio se producen cuando éste surge. En los primeros años de Asiria es cuando Isaías lo acepta. Lo mismo ocurre a Jeremías con Babilonia y a Deuteroisaías con Ciro. Sin embargo, los profetas que han vivido una larga etapa de opresión parecen inclinados a condenarlo sin remedio. Esta es la perspectiva que se impondrá en los últimos siglos de la historia de Israel.

– Comentando las palabras de Pablo: «no existe autoridad que no venga de Dios» (Rom 13,1), escribe Bonhöffer: «Esta frase se dirige al cristiano, no a las autoridades» [33]. Este principio es aplicable a los profetas de la primera línea. Aunque sus frases resulten a veces muy tajantes, no creo que pretendan justificar el imperio, sino indicar la conducta que los israelitas debían adoptar ante él, acatando la voluntad de Dios.

[32] Según Wildberger, ésta es también la perspectiva de Is 13: «Lo que preocupa [al autor] es el fin de la potencia opresora en general, no la simple restauración de Israel» (*Jesaja*, 508).

[33] *El precio de la gracia* (Salamanca 1968) 296.

22

La monarquía y el mesianismo

Terminaremos la exposición del mensaje de los profetas con uno de los temas más importantes, que relaciona estrechamente presente y futuro, realidad política de su época y esperanzas forjadas para los últimos tiempos. Mucho de lo que diremos puede resultar extraño y decepcionante a algunos lectores, educados en una mentalidad demasiado simplista a propósito de los profetas. Tal vez esperan de ellos afirmaciones más explícitas y abundantes.

En cuestión tan delicada conviene conocer con exactitud lo que piensa cada uno de ellos. Por otra parte, no se pueden separar sus afirmaciones sobre el mesianismo de sus ideas a propósito de la monarquía, ya que ambos temas están estrechamente relacionados. De ahí la mayor extensión de este capítulo [1].

Antes de entrar en materia, aclararé algunas ideas sobre el término «Mesías». En el Antiguo Testamento se usa 38 veces y sólo se aplica a personas [2]. En 30 (29) de los casos se refiere al rey; en 6, al Sumo Sacerdote; en 2 a los patriarcas [3]. Etimológi-

[1] Como bibliografía general, que iremos completando para cada profeta, véase J. Becker, *Messiaserwartung im Alten Testament*, SBS 83 (Stuttgart 1977); H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia* (Barcelona 1981); P. F. Ceuppens, *De prophetiis messianicis in AT* (Roma 1935); H. Gressmann, *Der Messias* (Gotinga 1929); P. Heinisch, *Christus der Erlöser im AT* (Graz 1955); J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (Nueva York 1955); S. Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías* (Madrid 1975); C. R. North, *The Old Testament Estimate of the Monarchy:* AJSL 48 (1931) 1-19; L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten des A.T.*, III (Giessen 1861); W. H. Schmidt, *Kritik am Königtum*, en *Probleme biblischer Theologie* (Fs. G. von Rad) 440-61; K. Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*, FRLANT 107 (Gotinga 1972).

[2] Excluyendo 2 Sm 1,21 por motivos textuales; se refiere al escudo.

[3] El uso absoluto («el ungido») es raro, sólo en Dn 9,25s. Predomina

camente, significa «ungido», y hace referencia al acto de la unción, que se suponía comunicaba al personaje unas cualidades sobrehumanas y lo elevaba por encima de los demás.

Lo más importante es distinguir entre lo que podríamos llamar el «mesías» (con minúsculas) y el «Mesías» (con mayúsculas). El primer uso se aplica a los reyes concretos de Israel o Judá. El segundo hace referencia a un monarca de los últimos tiempos, que salvará definitivamente al pueblo.

La palabra «mesías» *nunca* se emplea en los libros del Antiguo Testamento en el sentido de salvador definitivo de los últimos tiempos.

Por tanto, como punto de partida, debemos recordar lo siguiente:

– Ningún texto profético usa el término «Mesías» en el sentido que nos interesa.

– Teóricamente, un texto puede hablar del salvador definitivo sin usar la palabra «Mesías». Pero el que hable del rey exaltando sus cualidades prodigiosas de gobernante no significa que se refiera necesariamente al «Mesías». Puede usar un lenguaje elogioso y cortesano, esperando del rey lo que se esperaba de cualquier monarca del Antiguo Oriente.

1. Punto de partida

El origen remoto de la idea mesiánica debemos buscarlo en los comienzos de la monarquía dentro de Israel, concretamente en el reinado de David. Probablemente, es entonces cuando se formula el famoso oráculo sobre el poderío de Judá (Gn 49,9-10), que tanto influjo terminará ejerciendo en las generaciones posteriores.

Pero el texto más importante, sin el cual resulta imposible comprender muchas de las afirmaciones proféticas, es 2 Sm 7 [4].

«ungido de Yahvé» (en 2 Sm 23,1 «ungido del Dios de Jacob»), y las formas con sufijo (que traducimos por «mi ungido», «su ungido»). El uso primitivo parece ser el de «ungido de Yahvé»; sólo más tarde surgió el uso absoluto («el ungido»).

[4] Sobre el oráculo de Natán, cf. H. Van der Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique:* ETL 24 (1948) 354-94; Ph. J. Calderone, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty,* Ateneo de Manila University (1966); A. Caquot, *Brève explication de la prophétie de Natan,* en *Homenaje a Cazelles* (1981) 51-69; E. Kutsch, *Die Dynastie von Gottes Gnade. Probleme der Nathanweissagung in 2 Sam 7:* ZTK 58 (1961) 137-53; W. E. March, *II Samuel 7: 1-17.* Interpr 35 (1981) 397-401; D. J. McCarthy, *II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History:* JBL 84 (1965) 131-138; T. N. D. Mettinger, *King and Messiah,* CBOT 8 (Lund 1976) especialmente 48-63; M. Simon, *La prophétie de Nathan et le temple:* RHPR 32 (1952) 41-58.

Estos oráculos de Natán a David [5] tuvieron la mayor repercusión en la historia política y religiosa del pueblo de Dios. Políticamente, aseguraron la continuidad de la dinastía davídica en Judá. Mientras el Reino Norte, Israel, era víctima de continuas conspiraciones y asesinatos para instaurar nuevas dinastías, la del Sur se mantuvo siempre firme. Desde el punto de vista religioso, la trascendencia del capítulo fue aún mayor. Cuando desapareció la monarquía judía, el año 586, ciertos grupos mantuvieron la firme esperanza de que la promesa de Dios era eterna. Podían estar sin rey. Pero, algún día, surgiría un descendiente de David para recoger su herencia y salvar al pueblo.

Adviértanse, no obstante, dos detalles del oráculo que se prestarán a discusión en tiempos posteriores: a) Se trata de una promesa incondicional; incluso en el supuesto de que los monarcas davidas fallen en el cumplimiento de su misión, Dios no les retirará su favor; veremos que Isaías y Jeremías no están de

[5] Uno de los temas más discutidos es el del núcleo originario del capítulo, retocado sin duda por los autores deuteronomistas (dtr). Ludwig Rost considera que los versos 11b y 16 contienen la versión más antigua de la profecía de Natán: «El Señor te comunica que te dará una dinastía. Tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia; tu trono permanecerá por siempre». Este oráculo sería de tiempos de David. Más tarde, en tiempos de Isaías (siglo VIII) fue completado con 8-11a.12.14-15.17. El verso 13a, que habla de la construcción del templo por el descendiente de David, es más tardío aún. En cuanto a la oración (18-29), contiene una tradición antigua, quizá de tiempos de David, enriquecida con el pasaje Dtr 22-24. Frank Moore Cross distingue dos oráculos antiguos, anteriores a los dtr: a) el antiguo oráculo de Natán en 1-7; b) el «decreto eterno» contenido en 11b-16. La sección 8-11a no es parte de ninguno de ellos, sino un pasaje de unión creado por el autor dtr. La oración de David (18-29) es totalmente dtr. Timo Veijola piensa también que el material antiguo usado por los dtr contenía dos oráculos: a) un veto profético a la construcción del templo (1a.2-5.7), modificado por los dtr para que fuese un veto provisional; b) un oráculo referente a David y a su sucesor (8a.9.10.12.14.15.17), no mencionado por su nombre. Con la inserción del v. 13, el redactor dtr lo identificó con el constructor del templo, Salomón. Con 11b.16 amplió el horizonte de la promesa a una dinastía eterna. Estos dos oráculos sufrieron dos redacciones dtr. A la primera (DtrH) corresponden los versos 11b.13.16.18-21.25-29; a la segunda (DtrN), los versos 1b.6.11a.22-24. T. Mettinger también admite dos estratos en el material previo a los dtr: a) un documento salomónico (1a.2-7.12-14a.16*.17), que pretende legitimar a este rey, afirmando que un hijo de David gozará de la filiación divina; es posible que este oráculo fuese el comienzo de la Historia de la sucesión; b) en años posteriores a la muerte de Salomón, este oráculo fue sometido a una redacción dinástica (8-9.11b.14b-15.16*.18-22a.27-29), que se fija en David y la dinastía. El término «descendencia» resulta ahora ambiguo. A la redacción dtr corresponden los versos 1b.10-11a.22b-26.

acuerdo con esta idea, y condicionarán la pervivencia de la dinastía al cumplimiento de ciertos requisitos. b) La promesa se centra en David, no en el pueblo; éste queda en función de la monarquía, aunque se beneficie de la institución; también este aspecto se presta a ser criticado o matizado; encontraremos textos en los que la promesa fundamental se dirige al pueblo, y el futuro descendiente de David está en función de sus súbditos.

2. La idea monárquica en el siglo VIII

La ausencia de oráculos «mesiánicos» durante la época monárquica no debe extrañarnos. En esos siglos existía la monarquía, había reyes. Carecía de sentido anunciar el nacimiento de un sucesor de David que continuase la promesa de Natán. Sí era lógico pedir y prometer un rey que cumpliese el ideal de justicia y trajese la prosperidad al pueblo, como hace el Sal 72. Pero la idea de un salvador definitivo ni siquiera se planteaba. En cuanto a las ideas sobre la monarquía y el rey, podemos indicar lo siguiente, limitándonos a los profetas.

2.1. Amós

No hace declaraciones de principio sobre la monarquía, aunque condena duramente al rey Jeroboán II. Su libro termina con un texto de relativa importancia para el tema mesiánico (9,11-15), pero es casi seguro que no procede del profeta. Por eso lo trataremos más adelante, al hablar de la época del exilio.

2.2. Oseas

A diferencia de Amós, Oseas habla con frecuencia de los reyes y la monarquía [6]. Pero las afirmaciones del libro resultan a veces tan irreconciliables que unos autores consideran a este profeta el mayor enemigo de esta institución [7], mientras otros

[6] El artículo de H. Cazelles, *The Problem of the Kings in Osee 8:4:* CBQ 11 (1949) 14-25 sigue la línea de Nyberg, identificando a los reyes con dioses, no con personajes históricos concretos; excluye, por consiguiente, que textos como 3,4 y 8,4 puedan ser utilizados al hablar de la monarquía. G. Östborn, *Yahweh and Baal* (Lund 1956), también acepta la tesis de Nyberg. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas la rechaza, pienso que con razón.

[7] «Este profeta, a causa de las difíciles circunstancias históricas en las que vivió, eliminó al Mesías de sus esperanzas mesiánicas, porque consideraba la

piensan que nunca la atacó sistemáticamente [8]. Creo que la interpretación más exacta es la que subraya su carácter antimonárquico, siguiendo una línea arraigada en Israel desde tiempos antiguos [9]. Las experiencias de su época (recuérdese lo que dijimos en la segunda parte, al hablar de este profeta), no favorecían una buena opinión de los reyes. Pero Oseas no ataca sólo sus fallos concretos, sino también a la monarquía por principio, como institución contraria a Dios, que el Señor concedió en un momento de cólera. El libro contiene algunas afirmaciones importantes sobre la descendencia davídica, pero también fueron añadidas posteriormente y las analizaremos más adelante [10].

monarquía en sí misma como antidivina» (H. Gressmann, *Der Messias,* 235). «Oseas es el crítico más duro de la institución monárquica en cuanto tal (...). La realeza es una obra puramente humana, introducida al margen de Dios o en contra incluso de su voluntad; por eso se la menciona junto con la idolatría» (W. H. Schmidt, *Kritik am Königtum,* 450). En el mismo sentido se expresa K. H. Bernhardt, *Das Problem,* 139s.

[8] Entre los partidarios de esta opinión se encuentran Pedersen, Buber, de Fraine, Caquot, Gelston, Cazelles, Jacob. Según estos autores, lo que Oseas condena no es la monarquía en cuanto tal, sino su realización concreta en el norte. Igual Van Selms, que considera a Oseas defensor del ideal mesiánico, aunque no menciona expresamente al sucesor de David para no ser acusado de alta traición por sus contemporáneos del norte.

[9] Véase el «apólogo de Yotán» en Jue 9, 8-15. Los árboles ofrecen la realeza al olivo, la higuera, la vid. Todos ellos renuncian para continuar con su tarea benéfica en favor de los dioses y de los hombres. Sólo la inútil y peligrosa zarza admite ocupar el cargo.

[10] Cf. A. Caquot, *Osée et la royauté:* RHPhR 41 (1961) 123-46; W. Caspari, *Erwarten Amos und Hosea den Messias?:* NKZ (1930) 812-7; G. I. Emmerson, *Hosea. An Israelite Prophet in Judean Perspective,* JSOT Supl 28 (Sheffield 1984) [estudia en las p. 56-116 el tema de Judá y la dinastía davídica]; A. Gelston, *Kingship in the Book of Hosea:* OTS XIX (1974) 71-85; R. Gnuse, *Calf, Cult and King: The Unity of Hosea 8,1-13:* BZ 26 (1982) 83-92; P. Heinisch, *Christus der Erlöser im AT,* 130-4; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel,* 45-51; E. H. Maly, *Messianism in Osee:* CBQ 19 (1957) 213-25; L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen,* III, 13-126; A. van Selms, *The Southern Kingdom in Hosea:* OTWSA 7/8 (1964-65) 100-111; H. D. Neef, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea,* BZAW 169 (Berlín 1987), no trata el tema de la monarquía, aunque parece aceptar la teoría de Crüseman sobre la postura antimonárquica del profeta. Tampoco trata el tema Jörg Jeremias, *Zur Eschatologie des Hoseabuches,* en J. Jeremias / L. Perlitt (ed.), *Die Botschaft und die Boten,* Fs H. W. Wolff (1971) 217-34, que es un estudio sobre la conversión en Oseas. Más extraño resulta que no hable de Oseas K. Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten;* desde un punto de vista histórico, es cierto que la monarquía davídica no entra en la perspectiva de este profeta; pero el libro contiene textos capitales como 2,1-2 y 3,5. Ya que la obra de Seybold carece de índice de citas bíblicas, resulta casi imposible saber si los trata, aunque sólo sea de pasada, en algún momento.

2.3. *Isaías* [11]

En su introducción al libro de Isaías, san Jerónimo llama a este profeta «apóstol y evangelista» [12], por la estrecha relación que advertía entre sus oráculos y la persona de Jesús. Por eso puede extrañar que hace pocos años escribiese un autor católico: «Una exégesis objetiva llega al resultado de que el libro de Isaías está lejos de todo mesianismo explícito» [13].

Este cambio se debe, entre otros motivos, a que antes se pensaba que todos los oráculos del libro de Isaías procedían de este profeta del siglo VIII, idea que hoy resulta insostenible. Limitándonos a los capítulos 1-39, los siguientes textos ofrecen una relación más o menos directa con el tema del mesianismo: 7,10-17; 8,23-9,6; 11,1-9; 16,5; 32,1-8. Pero los comentaristas sólo están de acuerdo en admitir la autenticidad de uno de ellos (7,10-17). Todos los otros son muy controvertidos.

Isaías parte de presupuestos muy distintos a los de Oseas. Es un profeta jerosolimitano, educado en la tradición davídica. La promesa de Natán (2 Sm 7), recogida por algunos salmos (78,70-72; 89,20-38; 132,11s), constituye uno de los bastiones de su fe. Por eso, en los momentos de mayor crisis política, cuando se produce un intento de derrocar a la dinastía (7,6), mantiene la promesa hecha siglos antes a David: los planes de los reyes enemigos no se cumplirán (7,7). Y, años más tarde, cuando el ejército de Senaquerib amenaza con conquistar Jerusalén, Dios anuncia a través del profeta: «Yo protegeré a esta ciudad para salvarla, por quien soy *y por mi siervo David*» (37,35).

Isaías parte, pues, de una valoración positiva de la institución monárquica. Forma parte de los designios de Dios. Pero esto no impide que se muestre sumamente crítico ante los reyes concretos. Su postura frente a Acaz es muy dura (7,10-13), y también condena al piadoso rey Ezequías (c.39). A estos textos podríamos añadir todos los que condenan la política exterior de ambos reyes.

[11] Sobre Isaías, además de las obras citadas sobre el mesianismo en los profetas, cf. L. Alonso Schökel, *Dos poemas a la paz:* EstBíb 24 (1965) 149-69; J. Coppens, *Les espérances messianiques du Proto-Isaïe et leurs prétendues relectures:* ETL 44 (1968) 491-7 [es una exposición y crítica de las ideas expuestas por J. Becker, *Isaias – Der Prophet und sein Buch,* SBS 30]; A. Feuillet, *Le messianisme du livre d'Isaïe. Ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël,* en *Etudes d'exégèse et de théologie biblique* (París 1975) 223-59; S. Mowinckel, *El que ha de venir,* 112-33; G. del Olmo Lete, *La profecía del Emmanuel. Estado actual de la interpretación:* EphMar 22 (1972) 357-85; Id., *La profecía del Emmanuel. Ensayo de interpretación:* EphMar 23 (1973) 345-61; M. Rehm, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja* (Kevelaer 1968); G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento,* II, 211-8; H. Renard, *Le messianisme dans la première partie du livre d'Isaïe,* en *Sacra Pagina,* I (París 1959) 398-407.

[12] *Comment. in Isaiam Prophetam:* PL 24,18.

[13] J. Becker, *Isaias – Der Prophet und sein Buch,* 69.

Pero hay algo más, que supone un gran paso adelante de Isaías. Cuando recoge la promesa de Natán y se refiere a ella, no le da un valor absoluto e incondicional. 2 Sm 7,16 cierra el oráculo divino con estas palabras categóricas: «Tu casa y tu reino durarán (*ne'eman*) por siempre en mi presencia; tu trono permanecerá por siempre». Es una promesa incondicional, eterna, aunque los descendientes de David «se tuerzan» (v.14).

Isaías no comparte esta opinión. Para él, la subsistencia de la dinastía davídica depende de una condición: «Si no creéis (*ta'amînû*), no subsistiréis (*te'amenû*)» (7,9b). Este juego de palabras con el verbo *'aman* es una referencia intencionada a 2 Sm 7,16, donde aparece el mismo verbo. Con ello pone en tela de juicio la tradición anterior. Acepta el compromiso inicial de Dios con la dinastía, pero niega que ese compromiso sea incondicional. Es preciso que los sucesores de David demuestren confianza en la promesa, serenidad y calma en los momentos difíciles. De lo contrario, «no subsistiréis».

En el contexto del encuentro con Acaz pronuncia Isaías el famoso oráculo del Emmanuel: «La muchacha está embarazada y dará a luz un hijo, y le pondrás por nombre Emmanuel. Porque antes que el niño aprenda a rechazar el mal y escoger el bien, quedará abandonada la tierra de los dos reyes que te hacen temer». Como es sabido, el texto se cita al comienzo del evangelio de Mateo, lo que ha favorecido su interpretación mesiánica. Sin embargo, este sentido no es evidente en el original. a) Ante todo, Isaías no piensa en la salvación para un futuro lejano, sino para un contexto histórico muy cercano y concreto, el de la guerra siro-efraimita (año 734). Es la salvación de la amenaza de dos reyes enemigos (Resín de Damasco y Pécaj de Samaría) lo que interesa al profeta y al rey. Incluso podemos decir que, dada la negativa de Acaz a pedir un signo, estas palabras del profeta tienen un claro tono amenazador para él [14]. b) Por otra parte, la

[14] Como escribía Procksch: «Sólo una exégesis totalmente ciega puede ver en las palabras siguientes [v. 14-17] otra cosa que una amenaza para Acaz» (KAT IX, 121).

figura de la madre, que adquiere tanta importancia en la exégesis posterior, no tiene especial relieve en Isaías [15], que no habla de una «virgen», sino de una «muchacha»; lo más probable es que se refiera a la esposa del profeta [16] o a la del rey [17], aunque existen otras interpretaciones [18]. c) El niño que nacerá de ella no es un ser sobrehumano, simplemente simboliza con su nombre la salvación de Dios [19]; como hemos dicho, lo más probable es que se trate de un hijo de Isaías o del futuro rey Ezequías.

[15] Esto se deduce del género literario que utiliza, el anuncio de un nacimiento (ver Gn 16,11s; 17,19; 25,23; 1 Re 13,2s). Al hecho fundamental, que es la concepción y el nacimiento, se añade alguna vez el nombre, con o sin su interpretación (cf. Gn 16,11s; 1 Re 13,2s). Sin embargo, estos motivos del nombre y su sentido, que parecen secundarios, son los que adquieren más relieve en Isaías. Por ello, sería erróneo conceder a la madre una importancia capital.

[16] El mayor argumento en favor de esta opinión se encuentra en 8,18: Isaías y sus hijos son signos, igual que Emmanuel es signo. En contra se aduce que la esposa del profeta concibe otro hijo en 8,1-4 y es imposible conciliar dos concepciones y nacimientos con el breve espacio de tiempo que dura la guerra (734-733). Pero no habría dificultad en admitir que Emmanuel y Maher Salal Haz Baz son el mismo niño (téngase en cuenta que 7,10-17 se dirige al rey y 8,1-4 se orienta al pueblo).

[17] En este caso, el niño sería el futuro rey Ezequías. En favor de esta opinión se aduce que el oráculo está dirigido a Acaz y será él quien ponga nombre al niño. En contra piensan algunos que Ezequías ya había nacido por entonces. Pero los problemas cronológicos de esta época son tan complejos que carecen de fuerza para refutar una teoría.

[18] Indico algunas: 1) La *mesiánica* estricta la aplica a María y Jesús. 2) La *comunitaria:* la «muchacha» es Sión, y Emmanuel representa a Isaías y sus partidarios; cf. G. Rice, *A. Neglected Interpretation of the Immanuel Prophecy:* ZAW 90 (1978) 220-6. Es una teoría muy antigua (como lo demuestra el hecho de que en 7,21-22 se aplique la dieta de Emmanuel a todos los que queden en el país, es decir, al «resto») y ha sido defendida por otros autores. 3) La *mitológica:* la «muchacha» es una figura mitológica, virgen en sentido estricto, y en ello radica la fuerza del signo. Mowinckel, el gran defensor de esta teoría, se basa en la difusión de una serie de mitos ugaríticos «referentes al alumbramiento y crianza portentosa de un nuevo dios». Conocidos en Israel, se convirtieron en «una creencia popular de la época», en la que se basaría Isaías. Pero el mismo Mowinckel, advirtiendo las dificultades de su opinión, acepta que el profeta se refiera a la reina y al hijo de Acaz (cf. *El que ha de venir*, 122-30, espec. 125ss). 4) La *colectiva:* la «muchacha» se refiere a todas las mujeres judías encinta en ese momento. 5) La *estrambótica:* la «muchacha» es una mujer que se hallaba presente durante el coloquio de Isaías con el rey. 6) La *subnormal:* se trata de una prostituta sagrada, estéril hasta ese momento. La defiende G. Brunet. Gran parte de los datos anteriores pueden completarse en el artículo de G. del Olmo Lete, *La profecía del Emmanuel (Is 7,10-17). Estado actual de la interpretación:* EphMar 22 (1972) 357-85, o en el más antiguo de J. Prado, *La Madre del Emmanuel: Is 7,14 (Reseña del estado de las cuestiones):* Sefarad 21 (1961) 85-114.

[19] Incluso este punto no es tan claro como puede parecer. Emmanuel puede interpretarse en sentido favorable, desfavorable o ambiguo. 1) Los partidarios del primero aducen Jos 1,9; Jue 6,12; Dt 20,4, donde se promete la compañía de Dios a un guerrero o al ejército. Decirle «el Señor está contigo» es la mayor garantía de éxito; del mismo modo, Emmanuel significaría confianza anticipada en la victoria sobre los enemigos. 2) Los defensores del sentido desfavorable aducen la falta de fe de Acaz, que los versos 14-17 desarrollan una amenaza, y que la presencia de Dios no significa necesariamente salvación, puede expresar también un castigo, como en Am 4,12; 5,17. 3) En favor del sentido ambiguo podemos aducir que el v. 16 pone de relieve el aspecto salvífico del nombre (derrota de la coalición enemiga), mientras el 17 desarrolla su aspecto ominoso para Acaz y para Judá.

De todas formas, el texto fue releído posteriormente en clave mesiánica, incluso antes del evangelio de Mateo, y volveremos más adelante sobre esta nueva interpretación.

Poco más sabemos con certeza sobre la postura de Isaías. Naturalmente, quienes atribuyen al profeta los poemas de 8,23-9,6 y 11,1-9 trazan un cuadro mucho más completo de sus ideas monárquicas y, en la mayoría de los casos, lo convierten en el paladín del mesianismo. Sin embargo, aunque los autores indicados son legión [20], me inclino a atribuir dichos textos a estadios posteriores, donde los estudiaremos.

3. El siglo VII

Durante el siglo VII, la monarquía pasa por luces y sombras. Más sombras que luces. Manasés, con sus cincuenta y cinco años de reinado despótico no era ningún ideal. Su hijo Amón fue asesinado a los dos años. Con Josías cambia la situación. Este monarca despierta en los judíos las mayores esperanzas con respecto a la reforma política y religiosa. Lo más grande que podemos decir de él es que lo elogió incluso el profeta Jeremías, nada propenso a la alabanza. Para el tema de la idea monárquica en los profetas sería muy interesante analizar algunos textos que fomentan la reunificación de las tribus del norte con las del sur (Os 2,1-3; Jr 30,20-21), que proceden probablemente de estos años. Dado lo complejo que resulta su análisis, y para no alargar demasiado este capítulo, omito su estudio. Me limitaré a los textos que terminarán ocupando un puesto importante en la reflexión mesiánica. En primer lugar, un importante oráculo contenido en el libro de Isaías; luego, la reinterpretación del oráculo del Emmanuel; por último, un texto de Oseas (3,5), que ejercerá influjo en otras tradiciones.

[20] Los que admiten la autenticidad de 8,23-9,6 son, entre otros, Alt, Auvray, Becker, Carlson, Caspari, Coppens, Duhm, Eichrodt, Herrmann, Kaiser, Lescow, Lindblom, Lohfink, Müller, Von Rad, Rehm, Renard, Ringgren, Rohland, Scott, Seybold, Stamm, Wildberger, Wolff, Zimmerli. En contra de la autenticidad se manifiestan Barth, Fohrer, Fullerton, Gray, Hackmann, Hermisson, Kennet, Marti, Mowinckel, Steck, Treves, Vermeylen, Vollmer, etc.

3.1. *«Un niño nos ha nacido»*

Durante el reinado de Josías, quizá como texto compuesto para su entronización, podemos datar el importante oráculo contenido ahora en Is 8,23-9,6. Entre los numerosos problemas que plantea, uno de los más importantes es saber si se refiere a algo pasado o futuro. Es decir, si habla de un rey contemporáneo al autor o de un salvador futuro, el Mesías. Comencemos por recordar el texto.

> «En otro tiempo humilló el país de Zabulón y el país de Neftalí; ahora ensalzará el camino del mar, al otro lado del Jordán, la Galilea de los gentiles.
>
> El pueblo que caminaba en tinieblas vio una luz intensa;
> habitaban tierra de sombras, y una luz les brilló.
> Acreciste la alegría, aumentaste el gozo:
> se gozan en tu presencia como gozan al segar,
> como se alegran al repartirse el botín.
> Porque la vara del opresor, el yugo de su carga,
> el bastón de su hombro,
> los quebrantaste como el día de Madián.
> Porque la bota que pisa con estrépito
> y la capa empapada en sangre
> serán combustible, pasto del fuego.
> Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado:
> lleva al hombro el principado, y es su nombre:
> Maravilla de consejero, Dios guerrero,
> Padre perpetuo, Príncipe de la paz.
> Para dilatar el principado, con una paz sin límites,
> sobre el trono de David y sobre su reino.
> Para sostenerlo y consolidarlo con la justicia y el derecho,
> desde ahora y por siempre.
> El celo del Señor lo realizará» (8,23b-9,6).

Si tenemos en cuenta el género literario, advertimos que no se trata del anuncio de algo futuro, sino de un «canto de acción de gracias» por algo ya ocurrido [21]. Otros prefieren subrayar los rasgos hímnicos del poema [22]. En ambos casos se agradece o alaba a Dios por algo ya pasado. A esto se opone la interpretación cristiana tradicional, que considera este texto un anuncio del nacimiento de Jesús. Pero no debemos dejarnos arrastrar por prejuicios. Como indica Mowinckel: «Si leemos el texto de Is 9,1-6 tal cual ha llegado hasta nosotros, sin pensar en la interpretación cristiana tradicional, tenemos la impresión inmediata de que expone algo ya sucedido. Es el nacimiento de un príncipe en Jerusalén lo que ha ocasionado esta promesa» [23].

[21] Cf. H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit*, 148s. En las p. 141-77 trata detenidamente este texto.

[22] Así J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*, 232-45.

Con este presupuesto, la liberación del yugo asirio, el fin de la guerra, la estabilidad de la dinastía davídica –con pretensiones incluso a los territorios del norte– nos proyectan inevitablemente a la época de Josías (640-609), un siglo después de Isaías. Pienso que llevan razón Barth, Vermeylen y otros muchos cuando consideran este poema un canto de acción de gracias pronunciado con motivo de la entronización de este rey, en el que depositaron los judíos, y con razón, tantas esperanzas [24]. Sin entrar en un análisis detenido de este excelente poema, indiquemos algunos detalles [25].

El oráculo comienza en prosa (8,23b) [26], hablando de los territorios asolados por Tiglatpileser III durante su campaña del año 733 [27]. No se trata de la instauración de las provincias asirias de Dor, Meguido y Galaad, como pensó Forrer en 1920 y se ha seguido afirmando con frecuencia. Esto ocurrió más tarde. El poeta parece referirse a las primeras incursiones, cuando «el rey de Asiria se apoderó de Iyón, Prado de Casa Maacá, Yanoj, Cades, Jasor, Galilea y toda la región de Neftalí» (2 Re 15,29) [28]. Con un atlas delante se advierte el avance incontenible de los asirios en dirección norte-sur. Es el primer paso en un proceso de derrota y humillación nacional para Israel.

Y así vivieron durante muchos años, caminando en tinieblas y habitando tierra de sombras. Es como la vuelta al caos primitivo, indica Procksch. O como el descenso al seol, al lugar de las sombras. Vida inerme, oscuridad sin esperanza. De repente, se produce el cambio prodigioso e inesperado: brilla una luz que lo inunda todo de alegría, semejante a la que se experimenta cuando llega la siega o se reparte el botín. A continuación se

[23] *El que ha de venir*, 120.

[24] Muchos de los que defienden la autenticidad isaiana del texto piensan en el rey Ezequías.

[25] Es fundamental el artículo de A. Alt, *Befreiungsnacht und Krönungstag: Kleine Schriften*, II, 206-25, a pesar de las correcciones a que lo ha sometido la investigación posterior.

[26] Alt intentó descubrir un original poético detrás de la prosa actual, pero su esfuerzo no ha sido recompensado con la aceptación de los comentaristas.

[27] H. Eshel, *Isaiah VIII, 23: an historical-geographical analogy:* VT 40 (1990) 104-9 lo refiere a la campaña de Benadad contra Basá (1 Re 15) y a la de Tiglatpileser en 734-732.

[28] La conquista de Galaad, mencionada también en este verso, es más probable que ocurriese durante la campaña del 732.

explican las causas de este gozo. Son tres, introducidas siempre por «porque» (*kî*): el fin de la opresión (v.3), el fin de la guerra (v.4) y el nacimiento / entronización del príncipe (v.5-6).

Quienes estamos acostumbrados a centrar desde el comienzo nuestra atención en el niño, debemos volver la vista atrás para captar un detalle importante. El gran protagonista de toda la historia, del castigo y la alegría, de la sombra y la luz, es Dios. Fue él quien «humilló» en tiempos pasados (8,23), es él quien «ensalza» en el presente, quien aumenta el gozo y quebranta al opresor como el día de la batalla contra Madián. Hay que recordar el relato de Jue 7 para captar a fondo esta alusión: la estrategia nocturna, el deslumbrar repentino de las antorchas, el sonar de las trompetas y del grito de guerra. A esto se limita la actividad humana. El auténtico salvador es el Señor. Es él quien infunde un pánico sagrado en los enemigos y hace que se aniquilen entre sí. Igual ocurrirá ahora. Como en un nuevo prodigio, Dios libera a su pueblo de un adversario mucho más peligroso y cruel, que ha hecho pesar sobre el pueblo «su vara», «su yugo» y «su bastón». Tres sustantivos que desvelan la humillación y la angustia del pasado. Y un verbo, «quebrantaste», que reduce a astillas todos los símbolos de la opresión. Una pira gigante consumirá incluso los últimos vestigios: «botas y mantos» de los invasores.

Pero toda esta alegría sería transitoria si no hubiese un tercer motivo, el más importante de todos: «Un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado». Estas palabras recuerdan espontáneamente el nacimiento físico del príncipe. Pero no olvidemos que, en el momento de la entronización, Dios dice al rey: «Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7). Por consiguiente, es muy probable que el profeta no piense en el nacimiento, sino en la entronización. Si nuestra aplicación a Josías es válida, se comprende perfectamente todo esto. Comenzó a reinar cuando sólo tenía ocho años (2 Re 22,1), y durante su minoría de edad se puso en marcha un proceso de independencia político-religiosa con respecto a Asiria. No sería extraño que su entronización oficial, al llegar la mayoría de edad, se celebrase con especial entusiasmo.

De acuerdo con el ceremonial, el rito de la coronación implicaba diversos actos: imposición de las insignias, unción, aclamación, entronización, homenaje; en ciertos casos se daba un cambio de nombre o, de acuerdo con el ceremonial egipcio, la imposición de ciertos nombres que reflejaban las esperanzas

depositadas en el nuevo rey [29]. El autor de nuestro texto no ha querido detenerse en todos ellos. Tras mencionar la imposición de las insignias («lleva al hombro el principado», que unos interpretan como el cetro y otros refieren al manto regio), centra toda su atención en los nombres del príncipe. Mucho se ha debatido sobre ellos, desde el número [30] hasta el significado, para terminar con el gran problema de si convienen a un rey humano o hablan inequívocamente de un ser divino.

Unas palabras de Alonso Schökel nos ayudarán a no perdernos en la maraña de las interpretaciones: «Los nombres tienen una amplitud y una trascendencia excepcionales: son cuatro oficios: "consejero, guerrero, padre, príncipe", cada uno con una nota adjetival más o menos divina: "milagro, Dios, eterno, pacífico". No basta para entender el nombre analizar uno a uno sus componentes, porque el sentido es cumulativo y no se reduce a mera suma; es una densa y comprensiva unidad que se va desdoblando en facetas y que debemos esforzarnos por abarcar en unidad, en resonancia de acorde perfecto, algo así como «consejero y guerrero, príncipe y padre; una paz sempiterna, milagro divino». Notemos que el ritmo unifica la serie de nombres (...), notemos que la sintaxis crea una unidad cerrada de quiasmo (adjetivo-nombre; adj-nom; nom-adj; nom-adj), que el paralelismo no antitético tiende a fundir más que a definir contornos (...), finalmente notemos que es un niño quien sustenta y unifica esa serie, no como cuatro nombres, sino como un nombre cuádruple» [31].

¿Se refieren estos nombres a un rey humano o a un salvador divino futuro? Aunque parezca extraño, nos inclinamos por la primera postura. Ya hemos indicado que todo el poema da por supuesto el nacimiento y entronización del príncipe, la liberación de los asirios, la irrupción de la luz y la alegría. No es un anuncio de la venida de Jesús, sino una acción de gracias por Josías. El que se le atribuyan títulos tan excelsos no tiene nada de extraño. Forma parte de la ideología sacral monárquica y del

[29] Véase sobre todo esto, R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 152-61; G. von Rad, *El ritual real judío*, en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 191-8.

[30] Lo normal es que los autores acepten cuatro nombres. Otros, sin embargo, con un pequeño cambio en el texto hebreo, descubren un quinto, lo cual coincidiría con la práctica egipcia (p.e., Wildberger). La Vulgata traduce de forma que parece presuponer seis nombres. En el extremo opuesto, Treves piensa que hay uno solo, *pele' yo'eṣ 'el*, que traduce: «El Dios poderoso proyecta algo admirable».

[31] *Dos poemas a la paz*, 157.

lenguaje cortesano. Por eso no deben llamarnos la atención estos cuatro nombres, aunque las cualidades que expresan alcancen un grado portentoso y sobrehumano. Es lo que Israel –y todos los pueblos orientales– esperaban de su gobernante ideal, expresando sus ilusiones con un lenguaje y metáforas de origen mítico. En un rey humano deposita el profeta su esperanza de que gobierne al pueblo de modo admirable [32], lo defienda valientemente [33], lo acoja con afecto de padre [34], instaure una época de paz y bienestar.

Con estas cualidades portentosas, se explica que dilate su principado, restaurando las antiguas fronteras del imperio davídico; pero no a base de guerras y contiendas, sino «con una paz sin límites». Consolidando y sosteniendo su reino con la justicia y el derecho. David y Salomón parecen reencarnarse en este nuevo rey. La fuerza y la inteligencia, la capacidad de iniciativa y el amor a la paz. Y, por si alguno duda de esta esperanza tan utópica, la frase final termina ofreciendo la garantía definitiva: «El celo del Señor lo realizará». De nuevo Dios se convierte en el gran protagonista de la historia, que conduce a buen puerto las ilusiones depositadas en el nuevo y joven rey.

3.2. La dieta de «Emmanuel»

En esta época del reinado de Josías sitúa Vermeylen el añadido de la dieta del niño en el oráculo sobre el Emmanuel: «Comerá requesón con miel para que aprenda a rechazar el mal y escoger el bien» (Is 7,15). No existe unanimidad en la interpretación de estos alimentos. Unos los consideran símbolo de pobreza e indigencia, de una época austera y dura en la que crecerá el niño hasta que Dios traiga la derrota de los adversarios. Otros afirman que el requesón y la miel son alimentos paradisíacos [35]. En conjunto, son más fuertes los argumentos en favor de la segunda postura. Con ello quiere indicarnos el autor del v.15 que se trata de un niño excepcional y vivirá en época de prosperidad.

En esta relectura de los oráculos de Isaías sobre la guerra siro-efraimita es posible que se añadiesen los versos 8,8b y 8,9-10, donde también aparece mencionado el «Emmanuel», garantizando con su presencia la protección divina y la derrota de los adversarios.

Esta identificación del Emmanuel con el rey Josías no impedirá que siglos más tarde los oráculos sean interpretados con un sentido nuevo, estrictamente mesiánico, como veremos.

3.3. Os 3,5

En el contexto del reinado de Josías, con la ansiada reunificación de las tribus del norte y del sur, es como quizá se entiende mejor este verso, que influirá en otras tradiciones y ocupará un puesto en la reflexión mesiánica.

El verso forma parte de la acción simbólica en la que Oseas acoge por segunda vez a su mujer adúltera. La esposa, alejada de sus amantes, es símbolo del pueblo de Dios, que se ve desprovisto de sus reyes, príncipes, sacrificios, estelas, imágenes y amuletos. Y termina el texto:

> «Después volverán a buscar los israelitas
> al Señor, su Dios, *y a David, su rey*,
> temblando acudirán al Señor y a sus riquezas,
> al final de los tiempos».

Muchos niegan que el v.5 formase parte originariamente de la acción simbólica [36]; la referencia a «el final de los tiempos» parece proyectarnos a una época muy posterior a la de Oseas, dentro de la corriente apocalíptica. Sin embargo, otros muchos

[32] «Maravilla de consejero» (NBE, BJ) parece que debemos referirlo a las cualidades de gobierno del monarca. Así piensan Mowinckel y Pedersen.

[33] El tercer título, que NBE traduce «Dios guerrero» y BJ «Dios fuerte», quizá sea preferible entenderlo como «héroe divino» (Mowinckel) o «guerrero victorioso». Ver G. del Olmo Lete, *Los títulos mesiánicos de Is 9,5:* EstBíb 24 (1965) 239-43.

[34] El segundo título, «padre perpetuo», resulta extraño aplicado a un rey, ya que el padre es Dios y el rey es considerado como hijo suyo (cf. 2 Sm 7,14). Sin embargo, el rey puede ser llamado «padre» en relación con el pueblo, igual que otros altos funcionarios, como el mayordomo de palacio (cf. Is 22,21).

[35] Gressmann, uno de los mayores defensores de esta teoría, aduce los siguientes argumentos: a) en numerosos textos bíblicos, la leche y la miel son símbolos de bendición divina. Palestina es «el país que mana leche y miel» (Ex 3,8.17; 13,15; 33,3 etc.); la miel es considerada como un alimento exquisito (Ex 16,13.19; Sal 19,11). La leche será uno de los alimentos principales en los últimos tiempos (Jl 4,18). b) La mitología griega confirma esta idea: Zeus niño es alimentado en Creta con leche y miel; cuando Hermes lleva al pequeño Dionisio junto a Macris, ésta le humedece los resecos labios con miel; y Queirón alimenta al joven Aquiles con leche, tuétano y miel. c) Incluso hoy, las madres árabes animan a sus niños prometiéndoles alimentarlos «con leche y miel» (cf. *Der Messias,* 156-8). A estos daños añade Wildberger otros de interés: a) El frecuente uso de la miel y la leche en el culto babilonio. b) Un himno de Lipitistar de Isin, en el que este rey se gloría, entre otras cosas, «de aumentar en los apriscos el requesón y la leche». c) En los misterios de Mitra, el comer miel hace semejante a los dioses (cf. *Jesaja,* 296).

[36] Kellermann, Rudolph, Buss, Robinson, Buzy, Augé, Alonso Schökel, etc.

están dispuestos a admitir la autenticidad del v.5, con tal de eliminar las palabras «y a David, su rey» [37].

Dando por supuesto que el texto no es de Oseas, el mayor problema es el de su interpretación. ¿Debemos entenderlo en sentido mesiánico, como anuncio de un gran rey futuro? ¿O se trata de una simple promesa de que los israelitas volverán a aceptar a la dinastía davídica?

Para algunos autores, 3,5 constituye un gran testimonio mesiánico [38]. El argumento de mayor peso para los partidarios de esta teoría es que el texto, al situar a este personaje junto a Dios y requerir ante él la misma actitud religiosa que ante Yahvé, demuestra que no se trata de un rey cualquiera. Incluso el nombre de David parece intencionado en este caso. Gressmann habla de «una vuelta de David» [39] y Rudolph de un «David redivivus» [40]. Aunque no debemos interpretar la afirmación tan literalmente, el texto podría reflejar las grandes esperanzas que se depositan en el personaje.

Pero, en contra de la interpretación mesiánica, podemos

[37] Wellhausen, Budde, Stade, Gressmann, Lippl, Weiser, Deissler, Maly, Clements, Lindblom, W. H. Schmidt, Mauchline, Mejía, Wolff, Yee. De los autores consultados, Caquot, Andersen-Freedman, Van Hoonacker, Jacob, Gottlieb, Heinisch, Klausner, König, McKeating, Reinke, defienden la autenticidad de todo el v. 5. Los argumentos en contra de la autenticidad de estas palabras son los siguientes: a) rompen la relación perfecta entre el comienzo y el final del verso, centrado en la relación de los israelitas con Dios; b) «y a David, su rey» resulta un complemento inadecuado del verbo «buscar» *(biqqeš)*, que está usado en sentido religioso; c) esta afirmación es irreconciliable con el antimonarquismo declarado de Oseas; no tiene sentido que este profeta, tan enemigo de la institución, que la condena desde el comienzo, la ve como un producto de la cólera divina y la excluye de su visión del futuro, conceda ahora un puesto tan relevante a la dinastía davídica. Todos estos argumentos incitan a considerar las palabras como una glosa posterior, en la misma línea de Jr 30,9 y Ez 34,23.

[38] Entre los modernos, Deissler, Van Hoonacker, Mejía, etc., admiten la interpretación mesiánica. La mayor defensa de esta interpretación se encuentra en el extenso análisis de Reinke, *o. c.*, 98-109, que aduce los siguientes argumentos: 1) «en los últimos tiempos», *be'aḥarît hayyamîm)* sólo se refiere en los profetas a la época mesiánica; 2) David aparece junto a Yahvé, y a los dos se los «busca», que es algo más que el simple reconocimiento de un jefe; 3) lo confirman los otros textos que llaman al Mesías «David» (Jr 30,9; Ez 34,23s; 37,24); 4) también los numerosos textos que atribuyen al Mesías la salvación, conversión y felicidad de Israel; 5) basándose en éste y otros textos, el Salvador fue aclamado como rey y como hijo de David al entrar en Jerusalén (Mt 21,9-11 y par.); 6) al Mesías lo aplican el Targum, los rabinos y casi todos los exegetas antiguos y modernos. Como se ve, los argumentos poseen un valor muy distinto.

[39] *Der Messias*, 234s.

[40] KAT XIII/1, 94.

aducir la falta de un contexto histórico adecuado. Porque aquí se habla sólo de las tribus del norte, que marchan en busca de David, su rey. Es decir, se da por supuesto que existe la dinastía davídica, y los israelitas vuelven a aceptarla.

Por eso, otros autores le niegan al texto este valor mesiánico, sobre todo los que aceptan la autenticidad del verso y lo sitúan en época de Oseas [41]. De hecho, el texto ha sido aplicado también a: 1) Zorobabel (Teodoreto, Grotius); 2) la descendencia davídica, concebida como unidad (Hengstenberger, König, Schegg, Loch-Reischl); 3) al monarca reinante en el momento en que se convierta Israel (Hitzig). Sin duda, entre estas opiniones, la que posee más probabilidades es la segunda.

¿En qué momento histórico encaja la formulación de esta esperanza en un nuevo David? Zimmerli [42] la sitúa *en tiempos del rey Josías*, a finales del siglo VII, igual que Jr 30,9. Yee se inclina por la *época del exilio*. Jörg Jeremias piensa que Os 3,5 es resultado de dos redaccionees, ambas posteriores al profeta Oseas; en su redacción definitiva se inspira en Jr 30,9 y 31,12, y debemos situarlo en *época postexílica*.

En el fondo, la cuestión depende de cómo interpretemos esa alusión a David. Si por David entendemos un gran personaje futuro, semejante a su famoso progenitor, no cabe duda de que esta esperanza encaja más bien en época postexílica, incluso algo avanzada. Por el contrario, si David hace simple referencia a la aceptación por parte de las tribus del norte de la dinastía davídica, encajaría mucho mejor en tiempos de Josías. Es difícil tomar una decisión.

4. En vísperas de la catástrofe: Jeremías [43]

Pocos profetas vivieron una época de cambios tan profundos con respecto a la monarquía como él. Disfrutó de uno de los

[41] Por ejemplo, Caquot: «David, su rey, no es expresión de una esperanza mesiánica» *(a. c.*, 134). Lo mismo ocurre con König, donde David es simple representante de la dinastía davídica, a la que se convierte de nuevo el pueblo de Israel.

[42] Cf. su comentario a Ezequiel, BK XIII/2, 917.

[43] Sobre el mesianismo en Jeremías: J. Becker, *Messiaserwartung*, 54-55; M. J. Canet Blasco, *La experiencia mesiánica en Jeremías:* Cuadernos del Pontificio Colegio Español 2 (1955) 39-61; H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia*, 86-92; A. Colunga, *Los vaticinios mesiánicos de Jeremías:* CiTom 61 (1941) 5-36 [usa un concepto muy amplio de mesianismo y no se plantea el problema desde un punto de vista histórico-crítico]; J. Coppens, *L'espérance messianique à la veille et au lendemain de l'exil*, en *Studia Biblica et Semitica T. C. Vriezen*

mejores monarcas de la historia de Judá, Josías, y sufrió a una serie de reyes marionetas, canallas o cobardes. Su vida se extiende desde momentos de esplendor, que hicieron pensar en una restauración del antiguo imperio davídico, hasta el trágico instante en que el último rey, Sedecías, contempla impotente cómo degüellan a sus hijos en su presencia, antes de que a él mismo le arranquen los ojos, lo carguen de cadenas, lo destierren a Babilonia y lo encierren de por vida (Jr 52,10-11). Con esto, en poco más de veinte años (609-586 a. C.), la dinastía davídica pasa del cenit a la mazmorra. Para comprender la postura del profeta ante la monarquía y la promesa de Natán, debemos recordar sus relaciones con los reyes contemporáneos.

a) Jeremías y los monarcas de su época

Si exceptuamos su elogio de Josías (una vez muerto), el profeta no tiene nada positivo que decir a propósito de los monarcas contemporáneos. A Joacaz, deportado a Egipto después de sólo tres meses de reinado, le asegura que no volverá a ver su tierra natal (22,10-12). A Joaquín se enfrenta con la mayor dureza. Primero, cuando se construye un palacio sin pagar el salario a los obreros (Jr 23,13-19), texto importantísimo para entender la actitud de Jeremías ante la monarquía y los reyes: todo está supeditado a la práctica de la justicia. El enfrentamiento alcanza su punto culminante en diciembre del 605/604, cuando Joaquín quema el volumen dictado por Jeremías a Baruc (c.36) y manda luego apresar al profeta y a su secretario. En este contexto encontramos un oráculo que condena a Joaquín y a su descendencia de forma definitiva:

> «Así dice el Señor a Joaquín, rey de Judá: No tendrá descendiente en el trono de David; su cadáver quedará expuesto al calor del día y al frío de la noche. Castigaré sus crímenes en él, en su descendencia y en sus siervos...» (36,30-31).

dedicata (Wageningen 1966) 46-61, especialmente 47-54; W. Dommershausen, *Der «Spross» als Messias-Vorstellung bei Jeremia und Sacharja:* TüTQ 148 (1968) 321-41; H. Gressmann, *Der Messias,* 252-4; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel,* 88-107; E. König, *Die messianische Weissagungen des Alten Testaments,* 232-52; P. Palatty, *Messianism in Jeremiah 21,1-15:* BibBh 13 (1987) 89-99; A. Penna, *Il Messianismo nel libro di Geremia:* XVIII Settimana Biblica Italiana (Brescia 1966) 135-78; G. von Rad, *Teología del AT,* II, 271-4; F. Raurell, *¿Desacralización de la dinastía davídica en Jeremías?:* EstFranc 72 (1971) 149-63; M. Rehm, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja,* 279-85; L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen,* III, 414-602; M. Sekine, *Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia:* VT 9 (1959) 47-57; E. Sellin, *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung* (1909) 34-36; K. Seybold, *Das davidische Königtum;* G. Vittonatto, *Il pensiero messianico di Geremia nello sviluppo storico del messianismo:* RivB 6 (1958) 338-52.

El mayor argumento en favor de la autenticidad de este oráculo es que no se cumplió: a Joaquín le sucedió su hijo Jeconías, aunque sólo fuese por tres meses. Y, si admitimos la autenticidad [44], resulta difícil valorar su extraordinaria importancia. De un plumazo, Jeremías acaba con la tradición davídica. Para nosotros, que conocemos la historia posterior, resulta fácil eludir el problema diciendo que a Joaquín le sucedió en el trono su hermano Matanías (Sedecías), que era descendiente de David sin serlo de Joaquín. Pero Jeremías no podía saber esto con seis años de anterioridad. En cualquier caso, advertimos en este oráculo una diferencia muy notable con respecto al de Natán. En 2 Sm 7 se dice que si algún descendiente de David «se tuerce, lo corregiré con varas y golpes, como suelen los hombres, pero no le retiraré mi lealtad como se la retiré a Saúl, al que aparté de mi presencia» (v.15). Lo importante es la lealtad de Dios a David y a su dinastía. Jeremías ve las cosas de forma muy distinta. Dios puede cortar con el descendiente de David tan radicalmente que termine retirándole su lealtad y apartándolo de su presencia y de su tierra. A lo sumo, podrá considerarse importante que el pueblo tenga un rey, pero no que sea descendiente de David.

La condena de la descendencia de Joaquín la renueva cuando sube al trono su hijo Jeconías (22,24), que sólo gobernará tres meses, antes de ser deportado a Babilonia.

Las relaciones con Sedecías no fueron tan malas como con su hermano Joaquín. Pero tampoco dejaron de ser tremendamente conflictivas, sobre todo en los momentos finales del asedio (5 de enero del 587 a 19 de julio del 586), cuando lo acusan de traidor a la patria y lo encarcelan. Es cierto que Sedecías –a diferencia de Joaquín– no siente odio hacia el profeta, incluso lo consulta a gusto (37,17) y le ayuda (37,21; 38,10); pero su debilidad frente a los dignatarios de Judá (38,5) provocará numerosos sufrimientos a Jeremías.

Estos datos sobre las relaciones de Jeremías con los reyes contemporáneos no son simple anécdota. Debemos tenerlos presentes al enjuiciar su actitud ante la dinastía davídica. Los

[44] En contra de la autenticidad podría aducirse que los versos 29-31 parecen un añadido, como lo demuestra el empalme perfecto del verso 28 con el 32. Al cabo de los años, cuando se planteó el problema de quién era el heredero legítimo del trono (el desterrado Jeconías, hijo de Joaquín, o su tío Sedecías), este oráculo daba una respuesta clara al problema: Joaquín había sido condenado a no tener descendiente en el trono, el heredero legítimo era Sedecías. Más que condenar a Joaquín, este oráculo resolvía un problema jurídico.

últimos monarcas que conoció no ayudaban a forjarse grandes ilusiones ni esperanzas sobre la monarquía ni sobre la conveniencia de esta institución. Así se comprende que, tras la deportación a Babilonia, Jeremías permanezca en Judá con Godolías, nombrado gobernador por los babilonios. Godolías no es descendiente de David. Pero lo aceptan todos los judíos, incluso los que habían huido a Moab, Amón, Edom y otros países. Con él recomienza la vida, y ese final de verano «tuvieron una gran cosecha de vino y fruta». Se advierte que el narrador de Jr 40-41 siente, igual que Jeremías, un gran afecto por este personaje, al que sólo puede reprocharle el ser demasiado honesto y confiado. Víctima de esa confianza, caerá asesinado por Ismael, un descendiente de David. Este pasaje es muy importante para comprender la actitud de Jeremías. No espera nada de la dinastía davídica. Los hijos de Sedecías han muerto; a Jeconías y a sus descendientes no los acepta; Ismael es un asesino, que provoca una nueva dispersión del pueblo.

b) *Las afirmaciones sobre la monarquía*

Las ideas del profeta sobre la monarquía las conocemos también a través de una pequeña colección, que lleva por título «A la casa real de Judá» (21,11-23,8). En ella queda claro que la función capital de los reyes es la práctica de la justicia [45]. Ya que el análisis de los textos nos llevaría muy lejos, me limito a recordar los dos oráculos iniciales (21,11-14 y 22,1-9) [46], en los que resuenan los temas de la justicia y del castigo. Si la Casa Real no practica lo primero, deberá enfrentarse a lo segundo. La única garantía que posee la dinastía davídica para subsistir es «librar al oprimido del opresor, no explotar al emigrante, al huérfano y a la viuda, no derramar sangre inocente en este lugar (el palacio)» (22,3). Según Jeremías, las promesas de Dios no son incondicionales. El Señor siempre conserva su libertad soberana y, a cambio de sus beneficios, exige una respuesta ética. Jeremías ya había afirmado esto a propósito del templo (7,1-14). Ahora aplica el mismo principio a la dinastía davídica: si no practica la justicia, «juro que este palacio se convertirá en ruinas» (22,5).

En otra colección conocida generalmente como «Librito de

[45] Un examen detallado en J. L. Sicre, *La monarquía y la justicia. La práctica de la justicia como elemento aglutinante en la redacción de Jr 21,11-23,8*, en *El misterio de la palabra*, Homenaje a L. Alonso Schökel (Valencia-Madrid 1983) 193-206.

[46] Rudolph sólo considera auténticos los versos 21,11-14 y 22,6-7.

la consolación» (cc. 30-33) hay también textos de interés para la idea monárquica (30,20-21) y para el mesianismo. Ya que los considero posteriores al profeta, los analizaré más adelante.

c) *Jeremías y el mesianismo*

En síntesis, la postura de Jeremías ante la institución monárquica parece clara. Critica a los reyes concretos de forma muy dura. Sólo alaba a Josías, y después de muerto. Jeremías conoce la tradición davídica, la promesa de Natán. Pero no parece demasiado entusiasta de ella. Subraya el carácter condicionado de tal promesa, que sólo se mantendrá si los reyes practican el derecho y la justicia.

Con respecto a su concepción mesiánica existen opiniones muy diversas, como las de Lindblom [47] y Volz [48]. Numerosos autores adoptan una postura intermedia: Jeremías concedió relativa importancia a la monarquía davídica y al mesianismo, hasta que, en un momento determinado de su vida [49], renuncia por completo a la esperanza mesiánica y considera que Dios ha roto definitivamente su pacto con David. Si interpretamos la palabra «mesianismo» en sentido estricto, como doctrina sobre el salvador definitivo de los últimos tiempos, no parece justificado descubrirlo en la predicación de este profeta.

5. A caballo entre dos épocas: Ezequiel [50]

Tampoco Ezequiel trata el tema con la frecuencia ni la claridad deseables. En el c.17, por ejemplo, tenemos la alegoría

[47] «En Jeremías encontramos por vez primera la idea del rey mesiánico en sentido estricto» (*Prophecy in Ancient Israel*, 375).

[48] Cf. *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias in ihrem Verhältnis dargestellt*, 68-78. Volz niega que en Jeremías se dé una concepción mesiánica, ya que esto iría contra su concepción universalista y contra su idea del dominio absoluto y exclusivo de Dios. En la misma línea escribe W. R. Aytoun: «Jeremías... profetizó el rechazo definitivo de Yahvé de la dinastía de David en cuanto tal» (*The Rise and Fall of the 'Messianic' Hope in the Sixth Century:* JBL 39 [1920] 24-43; cf. 27).

[49] El 605 según Sekine, el 597 según Caquot, durante el reinado de Sedecías de acuerdo con Coppens, o tras la desaparición de éste según Becker.

[50] Sobre el mesianismo y la monarquía en Ezequiel, véase D. Baltzer, *Ezechiel und Deuterojesaja:* BZAW 121 (1971), espec. 136-41; K. Begrich, *Das Messiasbild des Ezechiel:* ZWTh 47 (1904) 433-61; A. Caquot, *Le messianisme d'Ezechiel:* Sem 14 (1964) 5-23; J. Coppens, *L'espérance messianique à la veille et au lendemain de l'exil*, en *Studia Biblica et Semitica T.C. Vriezen dedicata* (Wageningen 1966) 46-61; R. Criado, *¿Mesianismo en Ez 21,32?:* XXX SemBíbEsp (1970) 263-317; H. Haag, *Ezechiels Beitrag zur messianischen Theologie:* Studia Anselmiana 27/28 (1951) 276-85; H. Hammershaimb, *Eze-*

del águila y el cedro, en la que se reflejan las oscilaciones políticas de Judá entre Babilonia y Egipto. La monarquía, simbolizada al principio por el cedro, pierde fuerza hasta quedar representada por una vid de pequeña talla. Incluso ésta será arrancada de raíz y se perderá totalmente. Es lo que afirman los vv.1-10 y el comentario en prosa de 11-21. Pero, a partir del v.22, cambia la situación. Nos encontramos ya en el futuro, y Dios promete que va a plantar un nuevo cedro, magnífico, bajo el que se acogerán todos los pájaros y aves. ¿Qué significa esto? Parece referirse a la restauración de la monarquía, pero no se habla claramente de un rey futuro ni de sus cualidades. Incluso podría pensarse que Ezequiel ni siquiera habla de la restauración de la monarquía, sino de la del Estado de Judá, que causará asombro a todos los países vecinos (v.24). Las afirmaciones no resultan claras, y así se comprenden las oscilaciones de los comentaristas [51].

De los reyes vuelve a hablar el c.19. Se trata de una elegía, como indican los v.1 y 14. Esto es importante para comprender que el capítulo no pretende valorar objetivamente la institución monárquica, sino llorar la triste situación en que ha quedado [52].

Muy oscuro resulta también 21,30-32. Comienza atacando al rey («vil criminal») por haber roto el pacto de vasallaje con Nabucodonosor. Esto provocará su castigo («quítate el turbante, quítate la corona») y una situación caótica. La frase siguiente, la más importante, es muy oscura. Si se acepta la traducción de la Biblia de Jerusalén («eso es lo que haré con él ... hasta que llegue aquél a quien le corresponde el juicio»), podríamos encontrar en ella una velada alusión a un personaje futuro ideal,

kiel's View of the Monarchy, en *Studia Orientalia*. Homenaje a J. Pedersen (1953) 130-40, publicado también en *Some Aspects of the OT Prophecy from Isaiah to Malachi* (1966) 51-62; W. Gronkowski, *Le messianisme d'Ezechiel* (París 1930); M. J. Gruentaner, *The messianic Concepts of Ezekiel:* TS 2 (1941) 1-18; O. Procksch, *Fürst und Priester bei Hesekiel:* ZAW 58 (1940s) 99-133; J. G. Rembry, *Le thème du berger dans l'oeuvre d'Ezechiel:* LASBF 11 (1960s) 113-44; C. R. Seitz, *Theology in Conflict*, BZAW 176 (Berlín – Nueva York 1989) 121-63.

[51] Según Criado, «el universalismo de la función mesiánica está hermosamente expuesto y descrito en 17,22-24» *(a. c.*, 317, nota 140). Caquot piensa que «el mesianismo del pasaje no admite dudas» *(a. c.*, 18) y Zimmerli encuentra en estas palabras una clara promesa mesiánica (BK XIII/1, 389s). Mucho más inseguro se muestra Coppens, y Becker cree que la afirmación puede referirse al pueblo *(Messiaserwartung*, 57). No admiten la interpretación mesiánica Herrmann, Cooke y Ziegler. Rehm duda mucho, y más bien se inclina a negarla.

[52] Un estudio detallado de este capítulo en el artículo de Caquot, p. 7-13 y en la obra de Seitz.

inspirada en Gn 49,10. Así piensan Von Rad y otros muchos autores. Sin embargo, Moran, Coppens, Criado, niegan esta pretendida relación con Gn 49,10 y el valor mesiánico del texto [53]. Efectivamente, parece más exacta la traducción de la Nueva Biblia Española: «Esto no sucederá hasta que llegue el que ha de ejecutar la sentencia que yo le he encargado». En este caso, la referencia no sería a un personaje futuro, sino a Nabucodonosor, idea que cuadra perfectamente con el contexto (ver 21,23-27). Igual piensan Zimmerli y Becker.

Bastante más claro resulta el texto decisivo de Ezequiel, el c.34. Partiendo de la imagen del rebaño, habla primero de cómo las autoridades (los pastores) traicionaron al pueblo, despreocupándose de él y explotándolo. Frente a esos pastores «que se apacientan a sí mismos y no apacientan mi rebaño» (v.8) surge Dios como nuevo pastor: «yo mismo cuidaré mi rebaño y velaré por él» (v.11). La segunda escena del capítulo (v.17-22) prescinde de los pastores y se fija sólo en las diferencias dentro del rebaño (ovejas y machos cabríos), donde los débiles sufren la amenaza y el desprecio de los fuertes. También en este caso interviene Dios remediando la situación.

Sigue una afirmación sorprendente: «Yo suscitaré un pastor único que los pastoree, mi siervo David; él las apacentará, él será su pastor. Yo, el Señor, seré su Dios, y mi siervo David, príncipe en medio de ellos» (v.23-24). A primera vista, esta presentación de David como pastor contradice a la de Dios como pastor, formulada poco antes. Sin embargo, hemos de tener en cuenta, como indica Mowinckel, que «en la mentalidad de Israel y del Antiguo Testamento no existe oposición entre la soberanía regia de Yahvé y la del Mesías» [54]. Por su parte, Caquot indica que las funciones son distintas: Dios pastor reune al rebaño y lo conduce a Palestina; David pastor cuida del rebaño tras la vuelta. En cualquier caso, aunque no haya oposición entre las funciones de Dios y la de David, es interesante tener en cuenta que el texto no concede al nuevo David el título de «rey» (*melek*), sino el de «príncipe» (*nasî'*).

El tema de David vuelve a aparecer en 37,15-28, dentro de la acción simbólica de las dos varas. A través de ella se expresa la vuelta a la unidad política, como en tiempos de David y Salo-

[53] Cf. W. L. Moran, *Gen 49 and its Use in Ez 21,32:* Bib 39 (1958) 405-25. Criado afirma: «Ni el contexto, ... ni las supuestas conexiones, ... ni el texto mixmo de Ez 21,32, nos dan pie para entrever en él un futuro mesiánico» *(a. c.*, 316).

[54] *El que ha de venir*, 187.

món. Ya no serán dos pueblos, ni se desmembrarán en dos monarquías. «Un solo rey (*melek*) reinará sobre todos ellos» (v.22). Este mensaje político ha sido completado con otras promesas de distinto carácter: purificación interior, vuelta a la tierra, nueva alianza, restablecimiento del santuario. Entre ellas, por dos veces, aparece el tema de David: «Mi siervo David será su rey (*melek*), el único pastor de todos ellos» (v.24), «mi siervo David será su príncipe (*naśî'*) para siempre» (v.25). El mayor interés de este texto radica en la promesa de la unidad de todo el pueblo de Dios. Dentro de ella es donde juega un papel la existencia de un solo rey, como símbolo de esa unidad. Lo fundamental para el autor es el pueblo, no el rey.

También las promesas posteriores (v.24-25) ponen al pueblo en primer plano. Precisamente por su bien es por lo que Dios le da a David como único pastor. Ver aquí un David eterno, o un David resucitado, es ir contra el más elemental sentido común. Se trata de la descendencia davídica. Pero el autor piensa que los reyes futuros serán tan maravillosos para su pueblo como lo fue David.

Si de aquí pasamos a los capítulos finales (40-48), con su imagen de la restauración definitiva, advertimos que la figura del príncipe ocupa un puesto muy modesto. En 44,1-3 se le reconoce el privilegio de sentarse en la puerta oriental para comer. En 45,7-9 se habla del territorio que le corresponderá y se le exhorta a no explotar al pueblo. 45,13-17.22-25 habla de su función mediadora en el culto. En 46,4-18 aparecen diversos temas. 48,21 vuelve a hablar de los territorios.

Lo que más llama la atención es que se dé a este personaje el título de «príncipe» (*naśî'*) en vez de el de «rey» (*melek*). Para algunos se debe a que el título de rey se reserva en el libro de Ezequiel, casi sin excepción, para los grandes reyes de Mesopotamia y de Egipto, y que los reyes pequeños deben contentarse con el título de «príncipe». En el escrito sacerdotal (P), éste es el título que se da a algunos representantes de las tribus. El hecho de que al salvador futuro se le aplique un título tribal y que el de rey se reserve para los grandes monarcas deja claro que Ezequiel no concibe a su salvador en la línea de los grandes imperios. La actividad del futuro gobernante se parecerá más bien a la del pastor [55].

En cuanto a su actividad, casi se limita a proveer de sacrificios para el culto [56]. Y, desde luego, se da por supuesto que el príncipe no es un ser sobrehumano, sino un simple mortal, como todos los monarcas preexílicos. Se comprenden las palabras de Aytoun: «Es completamente claro que Ezequiel no piensa presentar a un 'Mesías' en el sentido técnico del término (...). Nada hay menos intrínsecamente sagrado, noble o heroico que este personaje. No es un rey ungido por Dios ni un salvador enviado desde el cielo» [57].

[55] J. W. Miller, *Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht*, 179s.

En definitiva, podemos decir que Ezequiel acepta la monarquía como institución válida para el futuro, a pesar de los numerosos fallos de los reyes. Pero esto no significa que conceda especial atención al tema. Como afirma acertadamente H. Meulenbelt, las declaraciones del profeta «insisten más en la salvación que en el salvador» [58]. Y Zimmerli saca el siguiente balance: «... la figura del rey futuro nunca aparece como una personalidad llena de vida, y queda muy lejos de lo que leemos en Is 9,5s; 11,1-9 e incluso en Miq 5,1-3 y Zac 9,9. El príncipe es pastor, representante de la unidad de Israel, objeto de una gloria a través de la cual reconocen los pueblos cómo Yahvé humilla y exalta. Pero en ningún sitio se dice que actúe positivamente (...). Lo único concreto es el nombre, David, al que Yahvé añade el epíteto tradicional, 'mi siervo'» [59].

Quizá por esto, Becker se niega a interpretar mesiánicamente las afirmaciones de Ezequiel sobre los reyes futuros. Para Ezequiel y sus discípulos, lo realmente importante es la teocracia y el sacerdocio. El príncipe no desempeña una función salvífica, y en los capítulos 43-46.48 es «un comparsa tristemente manipulado por la hierocracia». Becker se niega a establecer una distinción entre el príncipe de estos capítulos y el que aparece en 34,23s y 37,22.24s. Para él, se trata del mismo personaje, sin relieve ni especial prestigio. Y si en algún momento parece adquirir un matiz más privilegiado, se debe simplemente al contexto [60]. La postura de Becker resulta demasiado negativa. Pero es indudable que Ezequiel no figura entre los profetas

[56] «El *naśî'* no desempeña ningún papel en la restauración de la comunidad; será Yahvé quien realice sus planes desde el principio hasta el fin y, cuando se cumplan, suscitará un pastor sobre ellos» (C. R. North, *The OT Estimate of the Monarchy*, 16).

[57] W. R. Aytoun, *The Rise and Fall of the 'Messianic' Hope in the Sixth Century*: JBL 39 (1920) 24-43; cf. 31.

[58] Citado por Zimmerli, *Ezechiel*, BK XIII/2, 916.

[59] BK XIII/2, 918.

[60] Cf. *Messiaserwartung*, 56ss.

entusiasmados con el mesianismo, aunque algunos lo presenten como una cumbre con respecto a profetas anteriores [61].

6. La época del exilio

Con el exilio, la situación cambia radicalmente. La dinastía davídica ha desaparecido en Babilonia. Aunque Jeconías fuese liberado en el año 571, no volvió a Judá. El pueblo estaba «como ovejas sin pastor». En este momento tiene pleno sentido recordar la antigua promesa y anunciar su cumplimiento. Lo que anuncian estos profetas anónimos del destierro no es un salvador definitivo, un «Mesías» con mayúsculas, sino un descendiente de David, sin duda adornado de excelentes cualidades. Como es lógico, esta esperanza, que ha dejado múltiples huellas en diversos libros, se formula de manera muy variada. Con la incertidumbre inevitable situaría en la época del exilio los siguientes textos.

6.1. Am 9,11-12

Aunque se discute mucho sobre la autenticidad de este pasaje, y es posible que el debate nunca termine [62], lo considero de origen exílico.

11 «Aquel día levantaré la choza caída de David,
tapiaré sus brechas, levantaré sus ruinas,
hasta reconstruirla como era antaño;
12 para que conquisten el resto de Edom
y todos los pueblos que llevaron mi nombre
–oráculo del Señor, que lo cumplirá–».

El problema principal radica en saber a qué se refiere la metáfora de la «choza de David». Caben tres posibilidades:

[61] «El príncipe de Ezequiel es el único y eterno representante de Dios pastor. Por tanto, según Ezequiel, *entre Dios y su instrumento existe* una relación tan estrecha como no la imaginó ningún otro profeta hasta entonces» (J. W. Miller, *Das Verhältnis*, 191).

[62] En favor de ella, véase el análisis de Seybold, *Das davidische Königtum*, 17-19. También la defiende, entre otros, J. Mauchline, *Implicit Signs of a Persistent Belief in the Davidic Empire:* VT 20 (1970) 287-303, esp. 290s; W. Möller, *Die messianische Erwartung* (Gütersloh 1906) 14-61. El tratamiento más detallado del problema se encuentra en A. Weiser, *Die Prophetie des Amos* (BZAW 53, 1929) 282-89, que se inclina a negar la autenticidad y sitúa estos versos en tiempos del exilio. Igual Gottlieb. En cuanto a la unidad del pasaje, Kellermann piensa que el v.12, escrito en prosa, es simple comentario posterior al v.11, escrito en verso; el 11 dataría de los primeros años del exilio, mientras el 12 da por supuesta una catástrofe militar de Edom, quizá la que tuvo lugar el año 582, cuando Nabucodonosor atacó Coele-Siria.

a) *La dinastía davídica*. El texto daría por supuesto que la dinastía ha sufrido una seria prueba. No es ya la antigua «casa» (*bayt*), sino una simple «choza» (*sukkâ*), y además «caída»; sería una referencia a lo ocurrido después del 586, cuando los descendientes de David se encontraban deportados en Babilonia. El oráculo expresaría la esperanza de que la dinastía volviese a ocupar el trono y reconquistase sus antiguos dominios.

b) *El imperio davídico*. En este caso no hace falta pensar en el destierro, ya que su poderío comenzó a debilitarse muy pronto, a la muerte de Salomón (año 931), y, salvo raros momentos de excepción, continuó su línea descendente en siglos posteriores. Estos versos expresarían la esperanza de su restauración [63], mencionando especialmente a Edom, por ser el pueblo hermano, descendiente de Esaú.

c) *La ciudad de Jerusalén*. La metáfora de la «choza» se usa en Is 1,8 para describir la trágica situación de la capital después de una guerra: «Y Sión, la capital, ha quedado como choza (*sukkâ*) de viñedo, como cabaña de melonar, como ciudad sitiada». Las promesas posteriores de Amós («tapiaré sus brechas», «levantaré sus ruinas») también encajan perfectamente en esta interpretación, mejor incluso que en cualquiera de las anteriores, ya que no es preciso recurrir a simbolismos más o menos rebuscados. La designación «choza de David» podría ser un cambio intencionado de la expresión «ciudad de David» para subrayar el estado lamentable en que se encuentra la capital. En esta hipótesis, los versos 11-12 se orientarían en la línea de las promesas exílicas (sobre todo deuteroisaianas) de reconstrucción y esplendor de Jerusalén [64].

Sólo en la primera de estas tres posibilidades –que no me parece la más segura– podríamos relacionar este texto con la promesa de Natán. Se reconocería que la dinastía davídica ha sufrido una gran prueba. Es una choza caída. O como una ciudad en ruinas. Pero el profeta mantiene la antigua promesa de 2 Sm 7, utilizando incluso fórmulas semejantes [65]. Estas palabras reflejarían la conciencia de que la monarquía entra en

[63] «Todos los pueblos que llevaron mi nombre» parece una alusión a las diversas conquistas de David narradas en 2 Sm 8. Esta idea de la restauración del imperio davídico la consideran válida para el tiempo de Amós bastantes autores, entre los más recientes Koch *(Die Propheten, I Assyrische Zeit* [Maguncia 1978] 80-82) y Polley (1990).

[64] Is 49,19 habla a Jerusalén de «tus ruinas, tus escombros, tu país desolado». De las brechas de Jerusalén también se habla en Neh 6,1.

[65] «Levantaré» *(qûm* hifil), «reconstruirla» *(banah)*.

los planes de Dios como una institución válida para el futuro. Pero no dice nada el texto de un rey fuera de serie, ideal. El plural «conquisten» da a entender, más bien, una serie de reyes. El autor concede más importancia a la restauración territorial que a las cualidades de los futuros gobernantes. Carece, pues, de fundamento hablar de mesianismo en el libro de Amós, a no ser que se emplee este término en sentido muy amplio y ambiguo.

6.2. *El «vástago de Jesé»* (Is 11,1-9)

El poema se divide fácilmente en dos partes (1-5 y 6-9), que es frecuente atribuir a distintos autores; pero forman un hermoso díptico y sería injusto desmembrarlo [66].

«Saldrá un renuevo del tocón de Jesé,
y de su raíz brotará un vástago.
Sobre él se posará el espíritu del Señor:
espíritu de prudencia y sabiduría,
espíritu de consejo y valentía,
espíritu de conocimiento y respeto del Señor.
No juzgará por apariencias ni sentenciará sólo de oídas;
juzgará a los pobres con justicia,
con rectitud a los desamparados.
Ejecutará al violento con la vara de su boca,
y al malvado con el aliento de sus labios.
La justicia será cinturón de sus lomos
y la lealtad cinturón de sus caderas.
Habitará el lobo con el cordero,
la pantera se tumbará con el cabrito,
el novillo y el león pacerán juntos:
un muchacho pequeño los pastorea.
La vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas;
el león comerá paja con el buey.
El niño jugará en la hura del áspid,
la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente.
No harán daño ni estrago por todo mi Monte Santo:
porque está lleno el país del conocimiento del Señor,
como las aguas colman el mar».

El poema arranca hablando de un renuevo que brota del tocón de Jesé. Esta imagen sólo podemos captarla en todo su contenido si recordamos los versos anteriores (10,33-34). Dios se ha situado frente al bosque de Judá, ha desgajado el ramaje, derribó los troncos corpulentos, cortó con el hacha la espesura. Los árboles cayeron uno a uno, sin vida, como imagen potente

[66] Cf. L. Alonso Schökel, *Dos poemas a la paz,* y la bibliografía citada por Wildberger en su comentario.

de la destrucción de Judá y de sus instituciones. Pero en esta naturaleza muerta reverdece la vida. Del tocón de Jesé, sepultado ya hace siglos, brotará un vástago. Todas estas imágenes vegetales aluden aparentemente a la «semilla santa» de 6,13. Pero lo importante no es el simple renacer de la vida, sino el que esa vida está impregnada por el Espíritu de Dios. En tres binas se describen las cualidades del jefe futuro: prudencia y sabiduría, consejo y valentía, conocimiento y respeto del Señor. Las dos primeras presentan, con palabras casi idénticas, las mismas cualidades indicadas por los nombres de 9,5. La última bina parece situarnos en un ámbito distinto, más íntimo, de relación personal entre el rey y Dios: «espíritu de conocimiento y respeto del Señor». Sin embargo, más que caer en una interpretación intimista, debemos relacionar esta afirmación con lo que sigue. En numerosos textos bíblicos, el conocimiento de Dios se manifiesta expresamente en la práctica de la justicia en favor de los más débiles. Y eso es lo que dicen los vv.3-5. Aquí, el problema no es internacional; el enemigo no es una potencia invasora. Lo que disturba al pueblo de Dios es la presencia de malvados y violentos, opresores de los pobres y desamparados. El rey, cumpliendo el ideal propuesto por el Sal 72, dedicará todo su esfuerzo a la superación de estas injusticias.

Y se da por supuesto que tendrá éxito, consiguiendo reimplantar en la tierra una situación paradisíaca. Es lo que afirma la segunda parte (vv.6-9), utilizando imágenes del mundo animal. Estos versos van creando heterogéneas parejas de animales fuertes y débiles (lobo-cordero, pantera-cabrito, novillo-león) en los que desaparece toda agresividad. Porque nos encontramos en el paraíso, y todos los animales aceptan una modesta dieta vegetariana («el león comerá paja con el buey»), como proponía el ideal de Gn 1,30. Y como ejemplo admirable de la unión y concordia entre todos, aparece ese pastor infantil de lobos, panteras y leones, además de ese niño que introduce la mano en el escondite de la serpiente. El miedo, la violencia, desaparecen de la tierra. Es lo que quiere decir el poeta con estas imágenes mitológicas. Y todo ello gracias a que «está lleno el país del conocimiento del Señor». Es un don nuevo, inimaginable, en enérgico contraste con el de un pueblo que no entiende ni conoce (6,9-10). Y es incluso una superación del paraíso. Porque ahora no habrá que anhelar comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Hay una ciencia más profunda, el conocimiento de Dios, y ésa no queda recluida dentro de unos límites prohibidos, sino que inunda la tierra como las aguas inundan el mar.

Este poema (11,1-9) difiere en puntos importantes del ante-

rior (9,1-6). Ante todo, porque la monarquía parece no existir ya [67]. Se da por supuesto que la dinastía davídica ha sido talada, aunque se prometa su continuidad en un futuro. Esto nos sitúa en la época posterior al año 586. Quizá la esperanza de restauración fuese formulada durante el exilio o en los años finales del siglo VI, durante el gobierno de Zorobabel. Por otra parte, este poema no se centra tanto en la obra portentosa de Dios cuanto en la aportación del soberano a un mundo más justo. Y su obra se limita exclusivamente a la administración de la justicia. Leyendo este poema en el trasfondo de los capítulos 6-12, podemos considerarlo como el desarrollo y culminación de la idea expuesta en 9,6: tras la desaparición de la guerra y del invasor, lo único importante es que no existan nuevas víctimas de una violencia interna.

Se impone de nuevo la pregunta: ¿habla el profeta de un rey histórico concreto o de un excelso personaje futuro? Gressmann, uno de los mayores defensores de la segunda opinión, se expresa del modo siguiente: «Este Mesías es un semidiós. Inspirado por el Espíritu de Yahvé, posee una ciencia y un poder divinos. Mientras el juez humano decide por lo que ve y oye, el Mesías se halla por encima de eso; penetra directamente los corazones de los hombres, como Dios, y su sentencia es infalible. No precisa cetro, ni guardias, ni verdugo para que se cumplan sus decisiones; basta una palabra de su boca para acabar con el malvado. El príncipe humano se ciñe la cintura con la espada o –«abstractum pro concreto»– de valor; por el contrario, las armas del Mesías son la fidelidad y la justicia» [68]. En la misma línea escribe Feuillet: «Este príncipe del que habla Isaías difiere mucho de los reyes ordinarios (...) su reino provoca la conversión moral de la humanidad (...) se trata de una vuelta a la inocencia y a la armonía perfectas» [69].

Sin embargo, de nuevo debemos recordar el lenguaje cortesano, inspirado en la ideología sobre la monarquía sacral. Todo esto podía decirse –de hecho se decía– a propósito de un rey cualquiera.

[67] Este es uno de los puntos más debatidos. Gressmann niega expresamente que del v.1 pueda deducirse la desaparición de la dinastía davídica. Todos los defensores de la autenticidad piensan lo mismo. En contra, véase Mowinckel, *El que ha de venir*, 19, nota 16.

[68] *Der Messias*, 247.

[69] *Le messianisme du livre d'Isaïe*, 226.

6.3. *Los nuevos pastores y el «vástago justo»* (Jr 23,1-6)

La colección de Jeremías dirigida «A la Casa real de Judá» fue completada en la época del exilio añadiendo unos versos finales. Después de denunciar a los reyes precedentes, que «dispersaron mis ovejas, las expulsaron y no hicieron cuenta de ellas» (vv.1-2), Dios mismo interviene para congregar de nuevo a su rebaño (v.3) y le señala nuevos pastores (v.4). De forma un tanto sorprendente, se habla inmediatamente después de un solo rey:

> «Mirad que llegan días –oráculo del Señor–
> en que daré a David un vástago justo.
> Reinará como rey prudente,
> y administrará la justicia y el derecho en el país.
> En sus días se salvará Judá, Israel vivirá en paz,
> y le darán el título "Señor, justicia nuestra"» (23,5-6).

¿No se contradicen los numerosos pastores del v.4 y el único rey del v.5? A primer vista, sí. Y esto impulsa a ciertos autores a considerar los vv.5-6 un añadido posterior [70]. Otros afirman que el título del rey futuro («Señor, justicia nuestra») es una clara referencia a Sedecías, cuyo nombre significa: «Señor, mi justicia», y atribuyen el oráculo al profeta [71]. En este caso, los diversos pastores del v.4 no serían reyes, propiamente hablando, sino ministros y oficiales de la corte, como piensa Rudolph.

¿Podemos calificar Jr 23,5-6 de texto mesiánico, es decir, referente al monarca ideal de los últimos tiempos? No resulta claro. En cualquier caso, las expresiones usadas por el profeta son mucho más modestas que las de Isaías o Miqueas. Se mueven en un plano muy realista, y más que fijarse en cualidades sobrenaturales o sobrehumanas se centra en la actividad del monarca futuro y en el bienestar que traerá al país. Como indica Cornill: «A este Mesías sólo se le atribuyen cualidades puramente éticas: no se dice nada de acciones militares ni de éxitos políticos; quien tenemos ante nosotros no es un héroe victorioso ni un conquistador afortunado, sino un rey justo y piadoso, que implanta el derecho y la justicia en el país» [72]. Como conse-

[70] Duhm, Marti, Volz, Mowinckel.

[71] Rudolph, Steinmann, Weiser, Gelin, Coppens, Becker, Sekine.

[72] *Das Buch Jeremia*, 264. Sobre la fórmula «establecer la justicia y el derecho», véase M. Weinfeld, *Justice and Righteousness in Israel and the Nations: Equality and Freedom in Ancient Israel in Light of Social Justice in the Light of Ancient Near East* (Jerusalén 1985) [recensión muy positiva en JBL 106 (1987) 316-8].

cuencia, el pueblo vuelve también a la época (idealizada) de David: Judá e Israel juntos de nuevo, salvados y seguros. Curiosamente, el oráculo termina por donde debería haber comenzado: con la imposición del nombre. Quizá para indicar que no se trata de un proyecto (que podría fracasar como tantos otros), sino de una realidad. El nombre insiste en lo que ya se dijo desde el principio: Yahvé es el autor de todo, la causa de nuestra justicia. Este matiz parece más importante que la posible referencia a Sedecías [73].

6.4. *Jr 30,8-9*

Dijimos a propósito de Os 3,5 que este texto podía entenderse en el contexto de los deseos de reunificación de todas las tribus, durante el reinado de Josías. Una formulación muy parecida la encontramos en Jr 30,8-9:

«Aquel días romperé el yugo de tu cuello
y haré saltar las correas;
ya no servirán a extranjeros,
servirán al Señor, su Dios,
y a David, el rey que les suscitaré».

En este caso, probablemente se trata de una formulación exílica o postexílica, ya que no existe un monarca davídico, sino que Dios promete «suscitarlo».

6.5. *«Y tú, Belén...»* (Miq 5,1-3) [74]

El libro de Miqueas es famoso por la profecía citada en el evangelio de san Mateo sobre Belén como patria del Mesías (Miq 5,1-3).

[73] El oráculo será reelaborado en 33,14-16, que lo recoge con ligeras modificaciones. Vuelve a prometerse un descendiente a David, pero quien recibe el nombre de «Yahvé nuestra justicia» no es él, sino la ciudad de Jerusalén.

[74] Sobre las ideas mesiánicas en Miqueas, cf. el extenso análisis de 5,1-5 en B. Renaud, *La formation du livre de Michée* (París 1977) 219-54. Otros artículos interesantes son: J. Coppens, *Le cadre littéraire de Mi 5,1-5*, en *Near Eastern Studies in Honor of W. F. Albright* (Baltimore 1971) 57-62; Th. Lescow, *Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha:* ZAW 79 (1967) 172-207; J. T. Willis, *Micha IV 14 - V 5: A Unit:* VT 18 (1968) 529-47; A. H. van Zyl, *Messianic Scope in the Book of Micah:* OTWSA (1973) 62-72; F. Salvoni, *Il vaticinio di Michea:* RicBR 10 (1975) 31-42.

a) El oráculo primitivo

Por desgracia, este oráculo es de los más complejos y discutidos. Resulta difícil delimitar el comienzo y el final; por otra parte, hay una serie de saltos y contradicciones que no favorecen la unidad [75]. Por eso, los comentaristas se han lanzado con entusiasmo policíaco a la caza y captura del posible oráculo original. Naturalmente, no se ponen de acuerdo. Algunos autores incluso han cambiado de opinión en el espacio de pocos años (cosa comprensible e incluso digna de elogio). En consecuencia, el elenco de opiniones es bastante variado [76].

Conviene dejar claro que la delimitación del oráculo influye decisivamente en la imagen del jefe. De los vv.4-5 depende que se llegue a una concepción más o menos política y militar. Por otra parte, aun suponiendo que detectásemos con certeza el oráculo primitivo, también debemos valorar los añadidos posteriores.

Teniendo en cuenta que la fórmula *wehayâ* («y será») aparece cuatro veces en Miq 5 (versos 4,6,7,9), lo más obvio es pensar que en 5,4 comienza un nuevo oráculo. Por consiguiente, debemos limitar nuestra investigación a los versos 5,1-3, al menos en un primer momento. Como hemos indicado, el v.2 interrumpe la relación entre 1 y 3. Por eso, el posible oráculo original sería:

[75] Entre ellos se encuentran los siguientes datos: a) En el v.1 habla Dios, como es natural en primera persona; sin embargo, en el v.2 se habla de Dios en tercera persona. Por otra parte, el v.3 empalma perfectamente con el 1. Todo esto hace suponer que el v.2 es un añadido posterior. b) El verbo *wyšbw* (3b), que la NBE traduce «y habitarán tranquilos» y BJ «se asentarán bien», hace referencia al pueblo en medio de una serie de afirmaciones sobre el jefe, y también es considerado añadido posterior por algunos comentaristas. c) Las tres palabras iniciales del v.4, *wehayâ zeh šalôm,* prescindiendo de cómo deban ser traducidas, son relacionadas por los autores bien con lo anterior, cerrando el oráculo 1-3, bien con lo que sigue, abriendo paso a las afirmaciones de los v.4-5. d) En estos v.4-5 se habla de la liberación con respecto a Asiria, pero con una diferencia notable: en 4b-5, la liberación la lleva a cabo un «nosotros», enfrentando siete pastores, ocho capitanes, que actuarán de forma cruel y vengativa; sin embargo, en 5b quien salva es un individuo, que sería normal identificar con el jefe anunciado en 5,1. e) Finalmente, la figura del jefe potente y victorioso contrasta con la del juez de Israel herido y humillado del que se habla en 4,14. Por eso algunos autores incluyen también este verso en el conjunto del oráculo.

[76] De menos a más encontramos todas éstas: 5,1a.3 (Lescow en 1972); 5,1.3a (W. H. Schmidt); 5,1.3 (Coppens, Renaud, Lescow en 1967); 5,1.3a.4a.5b (Duhm, Alt, Junker, Herrmann); 5,1-4a (McKeating); 5,1-4a.5b (Beyerlin, Rudolph); 5,1-3.5b.4a (Vuilleumier, en el orden indicado); 5,1-5 (Weiser); 4,14-5,5 (Willis, Allen).

1 Pero tú, Belén de Efrata, pequeña entre las aldeas de Judá,
de ti, para mí, saldrá el que ha de ser jefe de Israel:
su origen es antiguo, de tiempo inmemorial.
3a En pie pastoreará con el poder del Señor,
con la majestad del nombre del Señor, su Dios».

Este breve oráculo pertenece por su género a los oráculos tribales (Westermann), dirigidos a un clan o una tribu para cantar su poderío o anunciar su futuro (véase Gn 49; Dt 33). En este caso, la beneficiaria del oráculo es Belén. El hecho de haber sido patria de David no impide que siga siendo una pequeña aldea de Judá. Sin embargo, la idea tan bíblica de que los pequeños serán enaltecidos resuena aquí una vez más.

b) ¿Belén contra Jerusalén, o vuelta a los orígenes?

¿Hay que ver en estas palabras del profeta un desprecio profundo hacia Jerusalén, un rechazo de la capital maldita y opresora en favor de la humilde Belén? Así piensa algún comentarista, como Herrmann. En este caso, el profeta estaría tirando por tierra una de las tradiciones básicas de Judá: la elección divina de Jerusalén. Esta idea encontraría su confirmación en Miq 3,9-12, donde lo único que se espera de la capital es que se convierta en un cerro de breñas, aniquilada por la cólera de Dios.

Sin embargo, otros comentaristas opinan que la idea básica del texto no es el rechazo de Jerusalén, sino la vuelta a los orígenes. Una salvación total no puede ser simple continuación del momento lastimoso que vive el autor. Hace falta un corte, una vuelta al pasado remoto, ideal, equivalente a la vuelta al paraíso. Por eso se menciona a Belén, patria del rey ideal, David. Algo parecido afirma Is 11,1-5 cuando dice que el rey futuro nacerá del «tronco de Jesé», remontándose con ello a los orígenes mismos de la dinastía davídica. En vista de lo anterior, resulta claro que las palabras «su origen es antiguo, de tiempo inmemorial» no hablan de una preexistencia del jefe; se refieren al momento histórico de David, lejano ya de varios siglos.

c) La función del jefe

Más importante que lo anterior es tener presente la función que desempeña el jefe anunciado. Nace en Belén, pero toda su existencia está en función de Dios («para mí») y del pueblo («jefe de Israel»). Resuena aquí la profecía de Natán («Yo te saqué de los apriscos... para ser jefe de mi pueblo, Israel», «él será para mí un hijo»: 2 Sm 7,8.14). Y esta misión mediadora entre Dios y el pueblo se explicita aún más en el v.3. El nuevo jefe, como David, «pastoreará» a su pueblo. Pero lo hará con el poder y la ayuda de Dios. Es un tema que hemos encontrado también en Is 9,1-6; 11,1-5. Sin el Señor, sin su ayuda, incluso este jefe anhelado sería un vulgar cabecilla sin fuerza ni prestigio. Sólo Dios es el verdadero rey y el auténtico salvador.

Quizá extrañe a alguno la brevedad del oráculo. Pero dice todo lo esencial. Anuncia la venida de un verdadero jefe y pastor, idéntico al David idealizado y deformado por la tradición, convertido en una figura casi mítica, muy lejana de la realidad histórica. Pero esto es secundario. La deformación está al servicio de un mensaje de salvación.

Naturalmente, la interpretación del oráculo depende del momento histórico en el que lo situemos. Quienes lo atribuyen al profeta Miqueas y lo datan a finales del siglo VIII deben interpretarlo como una crítica feroz y radical al rey Ezequías. Sería una manera –nada elegante por cierto– de negarle toda autoridad sobre el pueblo de Dios. No es él el verdadero jefe de Israel, no pastorea a sus súbditos con el poder de Dios. Lo único que puede esperarse de él es que desaparezca para dar paso al verdadero jefe de Israel. Así piensan Gressmann, Seybold y W. H. Schmidt.

Pero el texto que comentamos se entiende mucho mejor como promesa formulada siglos más tarde, cuando ya no existía rey, durante el período exílico o el postexílico. Tenía entonces pleno sentido consolar al pueblo con la esperanza de un monarca ideal, idéntico al gran David. Tal es la interpretación de Lescow, Renaud y otros.

En cualquier hipótesis, lo que domina el oráculo es la idea de salvación, la seguridad de que el pueblo no vagará «como ovejas sin pastor». Y, aunque Dios podría ser el «pastor», nuestro texto se orienta en la línea de los que aceptan una colaboración humana a la hora de gobernar al pueblo.

d) Relectura posterior

Este oráculo inicial creció con el tiempo, adquiriendo matices nuevos, que no deformaron el original, sino que lo completaron. Es difícil reconstruir el proceso de formación. Pero parece que las referencias temporales del v.2 («hasta el tiempo») y 3b («entonces») se corresponden. Esto hace pensar que ambas frases proceden de la misma mano. ¿Qué pretende decirnos su autor? Probablemente, intenta justificar la tardanza de la salvación. El oráculo inicial constituía un claro mensaje de esperan-

za. La realidad fue muy distinta. Pasaron los años sin que se cumpliera lo prometido. Y un autor, para explicar esta dilación, añade los vv.2.3b. Antes de que aparezca el jefe, tendrá lugar un período de abandono por parte de Dios, y deberán cumplirse dos condiciones previas: el alumbramiento de la «embarazada» y la reunificación de los hermanos. Ambas condiciones resultan bastante misteriosas y difíciles de interpretar.

Ante todo, ¿quién es la embarazada a punto de dar a luz? ¿Se trata de una referencia a la misteriosa mujer de Is 7,14, como piensan muchos autores [77]? ¿Es la madre del Mesías, como afirma Gressmann? ¿O la del rey, como dice Allen? ¿No habría que pensar más bien en Sión/Jerusalén, a la que se ha presentado como parturienta poco antes (4,9b.10a)? [78] En otras palabras, ¿se trata de que Dios abandona a su pueblo hasta el momento en que nazca el jefe de Israel, o hasta que Sión, desprovista de hijos tras el destierro, dé a luz una nueva comunidad?

Por otra parte, ¿qué significa la frase «y el resto de sus hermanos vuelva a los hijos de Israel»? ¿Quién es «el resto de sus hermanos»? Mowinckel y Coppens piensan en los davidas desterrados. Van Hoonacker, Gressmann, Beyerlin, Allen, en los desterrados del Reino Norte. Sellin y Hammershaimb añaden a este grupo el de los desterrados por Senaquerib del reino Sur. Nötscher habla de la élite que marchó a Babilonia en el 586. Rudolph traduce «el preferido de sus hermanos» y lo refiere al jefe del v.1.

Pienso que el v.2 se refiere a la fecundidad de Jerusalén [79] y a la vuelta de los desterrados. Cuando se cumplan estas dos condiciones –y no sabemos si el autor pensaba en un plazo corto o largo–, este nuevo pueblo no deberá temer el abandono o la anarquía. Contará con el mejor de los gobernantes. Por eso, como afirma 3b: «habitarán tranquilos, porque entonces su poderío se extenderá hasta los confines de la tierra».

El conjunto de los vv.1-3 ofrece temas muy típicos del período exílico / postexílico: anuncio de un nuevo David, fecundidad de Jerusalén, reunificación del pueblo bajo un solo jefe, paz y prosperidad. El debate entre los comentaristas por decidir si el «mesías» de Miqueas es una figura puramente política (Rudolph, Herrmann, Lescow) o exclusivamente religiosa (Renaud) parece artificial e injusto. Ambos aspectos quedan claros en el texto y corresponden a la época en que surgió. Un jefe que gobierna con el poder de Dios no se limitará a extender sus dominios y salvar a su pueblo. Traerá, de acuerdo con la antigua tradición monárquica, toda clase de bendiciones, entre ellas la íntima vinculación del pueblo y Dios. Es posible que en algún momento se subrayase el matiz político, y quizá así se explique la relación con los vv.4-5, especialmente con 5b. Pero esto no excluye el aspecto religioso. Con razón, este texto de Miqueas se convirtió con el paso del tiempo en uno de los textos «mesiánicos» más clásicos.

[77] Wellhausen, Sellin, Van Hoonacker, Nötscher, Crook, Junker, Allen, etc.

[78] Así piensan Lescow, Coppens, Cazelles.

[79] Véase el mismo tema en Is 49,21; 51,1; 66,7.8 etc.

6.6. *La democratización de la esperanza*

Sería injusto pensar que la relectura de la promesa de Natán sólo se dio dentro de los grupos partidarios de la monarquía. También otros sectores opuestos a dicha mentalidad, que sólo esperaban la instauración del reino de Dios (teocracia), sin necesidad de un rey davídico, leyeron dichos poemas con un enfoque distinto. Lo importante no es el Ungido del Señor, como personalidad individual, sino la comunidad que encarna y vive los valores expuestos [80].

De hecho, la interpretación comunitaria de 7,14ss (la «doncella» es Sión, y Emmanuel el resto santo) es bastante antigua y sigue contando con adeptos. Pero no es aquí donde recae el peso mayor de los argumentos. Otros datos parecen más seguros y objetivos.

Por ejemplo, comentábamos que en 7,15 se había añadido la dieta del niño («comerá requesón con miel»), lo que le daba precisamente un carácter extraordinario; pues bien, en 7,22 se afirma que el «resto» salvado de la catástrofe, el nuevo Israel, tendrá esa misma dieta. Esta pequeña comunidad, purificada y salvada a través del castigo, es el verdadero Emmanuel [81].

También la oscura frase de 9,2 *hirbîta haggoy lô* podría reflejar esta misma preocupación comunitaria. En nuestras traducciones acostumbramos leer «acreciste la alegría» (*hirbîta haggilâ*), que se basa en corrección propuesta por W. Selwyn en 1848 y que ha sido universalmente aceptada. Pero, de acuerdo

[80] Sobre el tema, véanse las dos obras de J. Becker, *Isaias – Der Prophet und sein Buch*, y *Messiaserwartung im AT*.

[81] Otros piensan que lo original es 7,22, y que de aquí pasó la dieta a 7,15. Pero esto parece menos exacto.

con ciertos autores, la frase que actualmente nos ofrece el texto hebreo, que significa «le aumentaste el pueblo», sería una primera relectura, la más primitiva, referente a la fecundidad de la nueva Sión [82]. «La corrección ... identifica «la gran luz» que ilumina al pueblo (v.1) con el crecimiento tan esperado de la comunidad de los justos» [83].

Otro claro ejemplo de relectura comunitaria lo tenemos en 11,10. En este caso parece que «la raíz de Jesé» erguida como enseña de los pueblos no es el mismo personaje del que se habla en 11,1-5. Es, más bien, ese «resto» del que habla 11,11, en una línea muy semejante a la de 4,2-3 [84] y a las metáforas vegetales de 27,6 («llegarán días en que Jacob echará raíces, Israel echará brotes y flores y sus frutos cubrirán la tierra»).

Dentro de esta orientación advertimos igualmente que se atribuyen al pueblo los dones esperados en el rey: la posesión del espíritu [85] y la práctica de la justicia [86].

Sería interesante analizar el libro de Isaías desde esta perspectiva. Aunque a alguno le resulte extraño, la idea del resto santo, de la comunidad ideal, fue mucho más importante para los autores posteriores a Isaías que el ideal estrictamente mesiánico, individual. Quienes conocen las circunstancias de la comunidad postexílica, que dio forma al libro de Isaías, comprenderán esto perfectamente. Es un simple problema de realismo, de aceptación de la historia. La monarquía davídica queda relegada al pasado. Muchos pensarían que no se perdía demasiado con ello. Los frutos históricos de la dinastía eran bastante menores de lo que podrían hacer suponer los cantos elogiosos y entusiastas de los poetas y profetas cortesanos. Sólo quedaban dos opciones: esperar un monarca ideal, sobrehumano, o confiar en el reinado de Dios, sin necesidad de intermediarios. De hecho, ambas opciones son compatibles, como demuestran ciertos textos de Ezequiel.

[82] Esta lectura está avalada por numerosos manuscritos hebreos, el Targum y la versión siríaca (Pechitta). Más tarde no se entendió el *lô* («le») y se interpretó negativamente como *lo'* («no»).

[83] J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe*, 240. Sigue en esto a Becker.

[84] Nótese el paralelismo entre «el vástago del Señor» y «los que queden en Sión... los inscritos en Jerusalén entre los vivos».

[85] Cf. 28,6; 31,15; 44,3; 59,21.

[86] 26,2; 32,16s; 60,21.

7. La esperanza se hace carne

Las ansias de restauración de la dinastía davídica, tan potentes en ciertos ambientes del exilio, parecen encontrar su realización en torno al año 520, con la figura de Zorobabel, nieto de Jeconías, nombrado por los persas gobernador de Judá. Dos profetas, Ageo y Zacarías, fomentan esta esperanza. Quede claro desde el comienzo que no se trata de un rey ideal, del «Mesías» con mayúscula, sino de un personaje concreto que encarna la antigua promesa.

7.1. Ageo [87]

Este profeta, preocupado fundamentalmente por la reconstrucción del templo, sólo trata el tema que nos ocupa en un breve oráculo dirigido a Zorobabel:

«Haré temblar cielo y tierra,
volcaré los tronos reales,
destruiré el poder de los reinos paganos,
volcaré carros y aurigas,
caballos y jinetes morirán a manos de sus camaradas.
Aquel día te tomaré, Zorobabel, hijo de Sealtiel,
siervo mío –oráculo del Señor–,
te haré mi sello porque te he elegido–
oráculo del Señor de los ejércitos–» (Ag 2,21-23).

El oráculo, fechado a finales del año 520 o, quizá mejor, un año antes, a fines del 521 [88], desarrolla dos temas muy relacionados entre sí: la destrucción del poder pagano y la restauración de la monarquía davídica. Con esto último, Ageo elimina la

[87] J. Alonso Díaz, *La esperanza davídico-mesiánica a partir de la crisis del destierro:* CuBíb (1971) 72-85; M. K. Beyse, *Serubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja* (Stuttgart 1972); M. J. Lagrange, *Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes:* RB (1906) 67-83; G. Sauer, *Serubbabel in der Sicht Haggais und Sacharjas*, BZAW 105 (Berlín 1967) 199-207; K. Seybold, *Die Königserwartung bei den Propheten Haggai und Sacharja:* Jud 28 (1972) 69-78; R. T. Siebeneck, *The Messianismus of Aggeus and Proto-Zacharias:* CBQ 19 (1957) 312-28.

[88] La fecha que da el libro es 24 del IX del segundo año de Darío. Generalmente se piensa que es el 18 de diciembre del 520. Pero Bickerman afirma que el segundo año de Darío comenzó en Judea y Siria el 14, IV del 521; por tanto, el oráculo de 2,20ss habría sido pronunciado el 30 de diciembre del 521; cf. E. Bickerman, *La seconde année de Darius:* RB 88 (1981) 23-28. Esta fecha iría mejor con el contenido del oráculo. Si Darío restableció la paz en el imperio durante el año 520, no es lógico que el profeta espere a fines de ese mismo año una convulsión internacional. En cambio, encajaría muy bien a finales del 521, cuando la situación todavía es incierta. De todas formas, no debemos juzgar a los profetas con categorías muy lógicas.

amenaza pronunciada por Jr 22,24 contra Jeconías, abuelo de Zorobabel: «¡Por mi vida!, Jeconías, hijo de Joaquín, rey de Judá, aunque fueras el sello de mi mano derecha, te arrancaría y te entregaría en poder de tus mortales enemigos».

Estas palabras de Jeremías ayudan a entender las de Ageo. Porque su oráculo no anuncia al pueblo un beneficio divino. Se dirigen al gobernador, insistiendo en que Dios vuelve a mirar con agrado a un descendiente de David: «te tomaré», «te haré mi sello», «te he elegido», «siervo mío». Lo importante no es lo que Zorobabel hará por el pueblo, sino lo que Dios hace por Zorobabel. Podemos decir que Ageo repite, con palabras muy distintas, el núcleo de la profecía de Natán: «Yo te construiré una Casa, tu casa y tu reino permanecerán por siempre en mi presencia». Dios es fiel a su antigua promesa.

Se da por supuesto que Zorobabel será un buen rey, pero esto resulta secundario en el contexto, y por eso no lo desarrolla el profeta. Por lo demás, Ageo no concibe a Zorobabel como un rey sobrehumano, dotado de cualidades excepcionales. Algunos han querido ver algo de esto en la metáfora del «sello»; Zorobabel sería como el remate de la obra del Señor. Sin embargo, la elección de esta imagen se fundamenta en el texto de Jeremías y no debemos forzarla. Lo único que quiere decir Ageo es que Zorobabel será para Dios algo tan precioso como un «sello»; recupera esa dignidad que perdió su abuelo Jeconías.

Como casi siempre, existen diferencias notables en la forma de valorar las afirmaciones del profeta. Lagrange no se muestra muy entusiasta: Zorobabel está muy lejos de desempeñar un papel mesiánico activo; «sobre todo, nos resulta completamente imposible saber qué idea se hacía Ageo del Mesías» [89]. En sentido contrario se expresa Rudolph; da mucha importancia al título «siervo mío», concedido antes a David (1 Re 11,34; Sal 78,70). De esta forma, Zorobabel se convierte en garante de la paz prometida al templo y a Jerusalén y se le encomienda una misión nueva, que llevará a cabo en el momento final descrito en 21b.22; «es decir, es el Mesías, aunque no se use el nombre expresamente». El texto tiene carácter escatológico, mesiánico, aunque la promesa no se cumpliese [90].

Personalmente, pienso que Ageo promete la restauración de

[89] *A. c.*, 69.

[90] KAT XIII/4 (Gütersloh 1976) 55.

la dinastía davídica sin entrar en más disquisiciones sobre el tema. No pidamos demasiados detalles a un profeta que sólo nos ha dejado dos páginas.

7.2. Zacarías [91]

Aunque Zacarías, contemporáneo de Ageo, comienza exhortando a la conversión, el profeta parece convencido de que Dios ha decidido la pronta restauración de Judá y Jerusalén. Esta esperanza la ha expresado en una serie de visiones contenidas en el bloque central de su obra (1,7-6,15).

Para nuestro estudio interesan especialmente las referencias a la dinastía davídica, que se formulan de forma distinta: hablando de Zorobabel, y hablando del Germen. En el texto actual, a Zorobabel sólo se lo menciona expresamente en 4,6b-10, relacionándolo con la construcción del templo:

> «Esto dice el Señor a Zorobabel: No cuentan fuerza ni riqueza, lo que cuenta es mi espíritu –dice el Señor de los ejércitos–. ¿Quién eres tú, montaña señera? Ante Zorobabel serás allanada. El sacará la piedra de remate entre exclamaciones: "¡Qué bella! ¡Qué bella!"».
>
> El Señor me dirigió la palabra: Zorobabel con sus manos puso los cimientos de esta casa y con sus manos la terminará. Y así sabrás que el Señor de los ejércitos me ha enviado a vosotros. El que despreciaba los humildes comienzos, gozará viendo en manos de Zorobabel la piedra emplomada».

El texto plantea serios problemas de interpretación a propósito de la montaña y de la piedra [92]. Pero queda claro que el

[91] J. Alonso Díaz, *La esperanza davídico-mesiánica a partir de la crisis del destierro:* CuBíb (1971) 72-85; J. G. Baldwin, *Semah as a Technical Term in the Prophets:* VT 14 (1964) 93-97; M. Barker, *The Two Figures in Zechariah:* HJ 18 (177) 38-46; M. K. Beyse, *Serubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja* (Stuttgart 1972); W. Dommershausen, *Der «Spross» als Messias-Vorstellung bei Jeremia und Sacharja:* TüTQ 148 (1968) 321-41; G. Rinaldi, *Il «Germoglio» messianico in Zaccaria 3,8; 6,12*, en *Il Messianismo.* Atti della XVIII Settimana Biblica Italiana (Brescia 1966) 179-91; G. Sauer, *Serubbabel in der Sicht Haggais und Sacharjas*, BZAW 105 (Berlín 1967) 199-207; E. Sellin, *Serubbabel. Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judentums* (Leipzig 1898), esp. 7-28; K. Seybold, *Die Königserwartung bei den Propheten Haggai und Sacharja:* Jud 28 (1972) 69-78; R. T. Siebeneck, *The Messianismus of Aggeus and Proto-Zacharias:* CBQ 19 (1957) 312-28; A. S. van der Woude, *Die beide Söhne des Öls (Sach 4:14): Messianische Gestalten?*, en *Travels in the World of the Old Testament*, Homenaje a M. A. Beek (1974) 266-8; Id., *Zerubbabel en de messiaanse verwachting van het profeet Zecharia:* Kerk en Theol 36 (1985) 89-98; Id., *Serubbabel und die messianischen Erwartungen des Propheten Sacharja:* ZAW 100 Suppl (1988) 138-56.

[92] E. Sellin, *Der Stein des Sacharja:* JBL 50 (1931) 424-9; Id., *Noch einmal der Stein des Sacharja:* ZAW 59 (1942/43) 59-77.

descendiente de David, igual que Salomón en tiempos antiguos, será el responsable de la ansiada reconstrucción del templo. Este dato, confirmado por la predicación de Ageo, resulta absurdo ponerlo en duda.

Tenemos también dos referencias al descendiente de David en los textos que hablan del «Germen» (3,8; 6,12-13). Curiosamente, las dos aparecen en palabras dirigidas al sumo sacerdote Josué, y existe una clara relación entre ellas. En el primer caso, Dios dice que va a traer a su siervo Germen (3,8). En el segundo, casi parece que está ya presente (6,12-13).

La primera mención se inserta en 3,8-10, versos que la mayoría de los autores consideran añadidos posteriormente a la cuarta visión (3,1-7) y que son al mismo tiempo los más difíciles [93].

> «Escuchad, Josué, sumo sacerdote, y los compañeros que estáis sentados delante de él: son figuras proféticas [94] de que yo he de traer a mi siervo Germen».

Dos cosas quedan claras: la primera, que Dios traerá a un descendiente de David para que reine sobre la comunidad. La relación con el «germen justo» de Jr 23,5-6 es evidente, y obliga a pensar en una figura regia. La segunda, que Josué y sus compañeros (sean los demás sacerdotes, o todo el pueblo, como piensa Sellin) son signo y garantía de esa venida [95]. Pero todo lo demás resulta oscuro. No sabemos quién es el Germen, cuándo vendrá, ni que labor llevará a cabo.

La segunda mención del Germen está inserta en el contexto de la fabricación de una corona para el sumo sacerdote Josué (6,9-15). En el momento de ponérsela en la cabeza, o de consignársela para su custodia [96], Zacarías tendrá que decirle:

[93] Cf. A. Petitjean, *La mission de Zorobabel et la reconstruction du temple. Zach., III, 8-10:* ETL 42 (1966) 40-71; A. E. Rüfhy, *«Sieben Augen auf einem Stein»:* TZ 13 (1957) 523-9.

[94] Es difícil traducir la expresión *ʿansê mofet,* cuyo sentido es también discutido. Parece tratarse de que Josué y los sacerdotes son signo y garantía de la venida del «Germen», o que son «tipo» de ese Germen, como piensa Eichrodt.

[95] W. Eichrodt, *Von Symbol zum Typos:* TZ 13 (1957) 509-22. *mofet* no se refiere a un testimonio que dan los sacerdotes, sino a algo que hace Dios en ellos, convirtiéndolos en signo de la salvación futura como mediadores entre Dios y los hombres. Así se comprende la relación de 3,8 con lo anterior, ya que Dios garantiza en el sentido más pleno tanto el bienestar espiritual como la existencia política de Israel (p. 512).

[96] Esta es la interpretación que ofrece Van der Woude de la expresión *śamta beroʾš,* como equivalente a *natan lifnê.* No se trata de que la corona sea para Josué, sino para el Mesías futuro.

> «Así dice el Señor de los ejércitos: He aquí el hombre llamado Germen, que germinará. El construirá el templo, el asumirá la dignidad y se sentará en el trono para gobernar, mientras el sumo sacerdote se sentará en el suyo, y reinará la concordia entre los dos».

Desde Wellhausen ha sido frecuente sustituir en este pasaje el nombre de Josué por el de Zorobabel. Aparentemente, todo resultaría más claro. Para el gobernador se construye la corona, y a él se le habla de recibir la dignidad regia. Más tarde, cuando Zorobabel fracasó políticamente y desapareció de la escena, se habría sustituido su nombre por el de Josué. Durante años, esta teoría ha gozado de gran estima. Hoy vuelven a plantearse antiguas objeciones. ¿Por qué no se suprimió también el nombre de Zorobabel en 4,6b-10? ¿Dónde se justifica la teoría del fracaso político de este personaje? ¿Cómo se demuestra que el Germen es Zorobabel y no otro personaje futuro?

Por eso, algunos autores prefieren mantener el texto tal como se encuentra [97]. Josué recibe la corona como signo de la venida de un personaje futuro que llevará a cabo la construcción del templo, se sentará en el trono para reinar y estará en buenas relaciones con el sumo sacerdote.

¿Quién es este personaje? Dos interpretaciones principales existen [98]. La más difundida ve en el término Germen una referencia al nombre y al destino de Zorobabel (= semilla de Babilonia). El brote de Babilonia se convierte en brote de su propia tierra. Era un desterrado, ahora un hijo auténtico de su patria. Zacarías eligió el nombre probablemente basándose en Jr 23,5.6; Is 11,1; Ez 17,22, pero lo utiliza en 6,12 de forma muy personal [99]. Otros autores ven en el Germen a un rey futuro, que llevará a cabo la reconstrucción del templo escatológico, en la que participará gente venida de lejos (v.15). Este pasaje no tiene nada que ver con la reconstrucción del templo que llevó a cabo Zorobabel, y el Germen no es este personaje [100].

[97] Un camino intermedio es el de Beyse, que completa el verso 11, viendo en él la doble coronación de Zorobabel y de Josué.

[98] Me parece poco convincente la teoría de M. Barker, *The Two Figures in Zechariah:* HJ 18 (1977) 38-46, que cree que el Germen es un sacerdote de fuera de Jerusalén.

[99] E. Sellin, *Serubbabel,* 7-28. También Edelkoort, Elliger, Mitchell, Dommershausen, se inclinan a identificar a Zorobabel con el Germen.

[100] Así Lagrange, Eichrodt. Van der Woude añade la idea de que el templo que se construirá es el escatológico. Por su parte, Beyse cree que el Germen es al principio Zorobabel (6,9-12); pero éste –por realismo político o por motivos teológicos– se niega a cumplir esa misión y, cuatro años más tarde, durante la consagración del templo, cuando Zacarías pronuncia el oráculo 3,8.10, el Germen se refiere a un rey futuro, que aparecerá pronto, en tiempos de Josué.

La diferencia capital entre estas dos interpretaciones radica en que la segunda subraya fuertemente el aspecto escatológico, presentando el Germen como un personaje ideal del futuro, mientras la primera se mantiene a niveles más modestos, viendo realizadas en Zorobabel las esperanzas de restauración monárquica.

En cualquier hipótesis que se adopte, el texto deja claro que el Germen y el sumo sacerdote se sentarán cada cual en su trono y reinará la concordia entre ambos. Es un tema capital del mensaje de Zacarías, que debemos tratar ahora.

Dentro del ciclo de las visiones tiene especial importancia la del candelabro y los dos olivos. El elemento esencial en esta visión es el candelabro con sus siete lámparas. Por eso ocupa el puesto central. Aunque su simbolismo es discutido (unos lo refieren al templo, otros a Dios, otros al sol naciente, etc.), la visión parece referirse a la providencia de Dios, «cuyos ojos se pasean por toda la tierra» (v.10b). Y, en esta tarea providencial, el dueño de todo el mundo está servido por dos personajes misteriosos, dos «ungidos» [101], simbolizados por dos olivos.

La identificación de estos personajes se ha prestado a las más diversas teorías. Los rabinos, según sus gustos, veían en ellos a Moisés y Aarón, Aarón y David, Zorobabel y Josué, los justos y los sabios, el Mesías y el sumo sacerdote de la era mesiánica [102]. Actualmente, es raro el comentarista que no los identifica con Zorobabel y Josué.

En cualquier caso, existe un claro acuerdo en que se trata de

[101] La inmensa mayoría de los comentaristas está de acuerdo en que la expresión *benê yiṣhar* (literalmente «hijos del aceite») debemos interpretarla como «ungidos». Algunos niegan que éste sea el sentido correcto. Para Rignell, la traducción exacta sería «die welche Öl haben», los que tienen o disponen de aceite, material muy usado por los sacerdotes en el culto (Ex 27,20s) y relacionado también con el príncipe (Ez 45,14.17); a lo que hace referencia Zacarías es a «la función cultual de estos personajes en la nueva era» *(Die Nachtgesichte des Sacharja,* 172). Van der Woude piensa que *yiṣhar* no se refiere al aceite refinado, apto para la unción (esto se dice *šemen);* y, aunque *yiṣhar* y *šemen* significasen lo mismo, deberíamos traducir dicha expresión por «gordos», «lustrosos»; los dos personajes simbolizados por los dos olivos –Zorobabel y Josué– no son figuras mesiánicas, sino figuras salvíficas, símbolos de la futura época de prosperidad. Rudolph objeta a Van der Woude que no existe esa pretendida diferencia entre *yiṣhar* y *šemen.* Por otra parte, incluso los que admiten que la interpretación de Van der Woude es correcta reconocen el carácter «mesiánico» de estas figuras (véase, por ejemplo, O. Keel, *Jahwe-Visionen,* 317).

[102] Cf. H. L. Strack / P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch,* III, 811s.

personajes que están al servicio de los designios históricos de Dios. Con este presupuesto, lo más lógico es que cada uno de ellos desempeñe una función distinta [103].

Encontramos en esto una novedad radical. El lector del Antiguo Testamento ha oído hablar de la importancia de David o de Salomón, de un rey futuro, de un gran sacerdote o un gran profeta. Pero nunca ha escuchado nada de «dos ungidos» al servicio del Dueño del mundo. Si sólo dispusiésemos de esta visión, el pensamiento de Zacarías quedaría en el más absoluto de los misterios. Sin embargo, teniendo en cuenta el conjunto de su mensaje y la mención explícita del Germen y de Josué, monarca y sumo sacerdote, parece clara cuál es la interpretación recta. Ambos personajes están al servicio de los designios históricos de Dios. Los dos poseen igual dignidad [104].

Generalmente, todo esto se explica aludiendo a disputas entre diversas tendencias. Un grupo de clara orientación monárquica y davídica concedería el puesto relevante al rey. Otro grupo de orientación sacerdotal subrayaría la importancia del sumo sacerdote. Zacarías interviene en la cuestión, no sólo «calmando los ánimos», sino también con una propuesta revolucionaria: la distinción de dos poderes, político y religioso. Beyse se ha opuesto a esta teoría de lucha de mentalidades, que considera innecesaria y sin base en el texto. Para Josué y los sacerdotes era fundamental la presencia de un monarca que garantizase el orden jurídico y con el que sería fácil colaborar en bien del país. Pero admite la distintición de poderes y funciones, cosa evidente por otra parte.

En cualquier caso, Zacarías no presenta el Germen como un personaje excepcional. No dice nada de su forma de gobierno, ni de sus cualidades. No le da el título de rey ni lo presenta como descendiente de David; quizá lo considera algo obvio, o se limita a sugerirlo con la metáfora del Germen, al que Jr 23,5-6 presenta en relación con David. Pero esta presentación del Germen no debe extrañarnos, porque en la mentalidad de este profeta la actividad principal la lleva a cabo Dios.

[103] En contra de M. Barker, que, como dijimos, piensa en dos sacerdotes.

[104] Sin embargo, no podemos negarle al rey cierta preeminencia. Ageo siempre nombra a Josué después de Zorobabel, y no lo menciona en el oráculo final. En Zac 4,14, los «dos ungidos» no están al mismo nivel, afirma Becker *(Messiaserwartung,* 60). Aunque esto no sea tan claro, leyendo la obra de Zacarías tenemos la impresión de que el Germen está por encima de Josué. Éste último necesita ser purificado (3,1-10), y el oráculo 6,9-15 concede al monarca la supremacía.

Todo esto sitúa a Zacarías –cosa lógica– en las coordenadas del libro de Ezequiel, donde el descendiente de David también desempeña un papel importante, pero la acción principal la realiza en todo momento Dios.

No es preciso insistir en que las esperanzas de Zacarías no se cumplieron. Pero su idea de un doble poder, civil y sacerdotal, ejercerá un profundo influjo en la mentalidad posterior y dará paso a la idea de los dos Mesías en el Testamento de los Doce Patriarcas y en Qumrán [105].

8. La época persa

La desaparición de Zorobabel de la escena política –se explique como se explique– supone un duro golpe a las esperanzas de restauración de la dinastía davídica. La mayoría de la gente debió de aceptar los hechos, y se contentó con un nuevo sistema de gobierno que llamamos «teocracia». Dios es el rey de Israel, aunque la autoridad la ejerzan los persas.

Pero la promesa de Natán sigue viva en ciertos ambientes. No aceptan que deje de realizarse, y anuncian su cumplimiento futuro. En este contexto podemos situar ciertos textos del libro de Jeremías, correspondientes a sus últimas etapas de formación.

Los últimos versos de Jr 33 los llenan diversas promesas en las que el tema davídico es capital (17-18 / 19-22 / 23-26). Lo curioso es que, en los dos primeros casos, la promesa davídica queda vinculada a una promesa a los levitas. Por otra parte, lo que se promete a David no es un descendiente ideal, definitivo, sino una serie de monarcas que hereden su trono: «multiplicaré la descendencia de mi siervo David» (v.22). Estamos en la línea de 2 Sm 7, completada por la referencia a los sacerdotes y levitas. Muy cerca de la mentalidad de Ez 40-48.

El último oráculo (33,23-26) habla de la alianza con David y con todo el pueblo (Jacob); Dios se compromete a escoger entre su descendencia «los jefes de la estirpe de Abrahán, Isaac y Jacob» (v.26).

Estamos en el punto final de la evolución del libro de Jeremías, y el final es sorprendente. Suponiendo que algunas afirmaciones del libro hubiese que referirlas a un monarca ideal del futuro, aquí se habla claramente de una serie de reyes que se

[105] La idea de dos Mesías en Qumrán es bastante aceptada, aunque no faltan voces en contra, como la de Th. T. Fritsch, *The So-Called 'Priestly Messiah' of the Essenes:* JEOL 17 (1963) 242-8.

sucederán en el trono. Es la vuelta a los tiempos antiguos, de la monarquía preexílica, no la aparición de un mundo nuevo gobernado por un rey excepcional. Lógicamente, estos textos no podían desempeñar un gran papel en la esperanza del mesianismo estricto.

El fracaso de las esperanzas no desalentó a las generaciones futuras, que pretendieron ver cumplidas en su tiempo las promesas de restauración davídica. Según Becker, situaciones semejantes a la de Zorobabel se produjeron probablemente hacia 485 (comienzos del reinado de Jerjes), hacia 448-446 (conflicto de Megabizos), hacia 445-433 (Nehemías) [106]. En todos estos casos pudieron darse intentos de restauración dinástica davídica, y movimientos nacionalistas pudieron provocar las deportaciones bajo Artajerjes III en los años 350-348 a. C. [107].

9. La esperanza final

Los testimonios más importantes, que nos sitúan ya en el mesianismo estricto, surgen durante la época griega. Los encontramos en un texto del «Deuterozacarías» y en la traducción griega del libro de Isaías.

9.1. *Un rey victorioso y humilde* (Zac 9,9-10) [108]

«Alégrate, ciudad de Sión; aclama, Jerusalén;
mira a tu rey que está llegando: justo y victorioso,
humilde, cabalgando un asno, una cría de borrica.
Destruirá [109] los carros de Efraín
y los caballos de Jerusalén;
destruirá los arcos de guerra y dictará paz a las naciones;
dominará de mar a mar, del Gran río al confín de la tierra».

Existe mucha diversidad de opiniones a la hora de datar este texto. Otzen lo remonta a finales del siglo VII, en tiempos del

[106] Cf. H. H. Grosheide, *Een zionistisch-messiaanse beweging rodom Nehemia?*, en J. L. Koole (ed.), *De knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja* (Kampen 1978) 59-71.

[107] Cf. *Messiaserwartung*, 61s.

[108] P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme* (París 1961); M. Rehm, *Der Friedenfürst in Zach 9, 9-10:* BiLe (1968) 164-76; C. Mateos, *Uso e interpretación de Zac 9,9-10 en el Nuevo Testamento:* EstAgust 7 (1972) 49-73; 8 (1973) 3-29.

[109] El texto hebreo dice «destruiré», suponiendo a Dios como sujeto. Aunque algunos lo mantienen, como Rudolph, parece más lógico leer «destruirá», con el rey futuro como sujeto, igual que en los otros verbos del pasaje. Es lo que encontramos ya en los LXX.

rey Josías [110]. Hanson, a mediados del siglo VI, antes de que surgiesen los agudos enfrentamientos que él supone entre los elementos visionarios y hierocráticos en la comunidad judía [111]. Delcor lo sitúa, igual que el resto de los capítulos 9-14, en tiempos de Tolomeo I Soter, que conquistó Jerusalén hacia el 312 a. C. y deportó a gran número de judíos a Egipto. Es frecuente relacionar estos versos con la campaña de Alejandro Magno a finales del siglo IV, como reacción ante ella.

El pasaje es como un broche de oro dentro de las reflexiones proféticas sobre el tema, aportando novedades radicales. Ya desde el comienzo, el autor empalma con toda la tradición anterior. Por eso habla de «tu rey» como de un personaje conocido y esperado. Y ese rey no es Dios, como ocurre en numerosos textos exílicos y postexílicos, sino un rey humano. Pero el autor juega con una ambigüedad constante, manifiesta desde los tres adjetivos iniciales que lo califican: «justo, victorioso, humilde», que también podrían traducirse: «defendido y salvado (por Dios), humilde». De hecho, muchos comentaristas ven aquí una referencia al Siervo de Dios de Is 53, que adquiere su justicia de Dios, es salvado por él y brota de la tierra humildemente. El ritmo del verso hebreo parece explicitar el concepto de humildad con el hecho de que monte un asno. Pero este detalle también puede significar que volvemos a los tiempos antiguos, cuando los jefes no montaban caballos, sino burros (Gn 49,10-11; Jue 5,10; 10,4; 12,14; 2 Sm 19,27). Sin embargo, este rey humilde actuará con enorme energía contra todos los instrumentos de guerra. Primero, contra las armas del pueblo de Dios, cumpliendo lo que Yahvé había prometido hacer en Miq 5,9-10. Luego, según lo anunciado en Is 2,2-4, dicta la paz a las naciones, ocupando el puesto que allí desempeña Dios, y con nueva referencia al papel del Siervo de Yahvé (Is 42,2). A pesar de esto, de no poseer un ejército, su dominio será incluso superior al de David, de mar a mar, desde el Gran Río hasta el confín de la tierra.

Humildad y grandeza son dos caraterísticas desconcertantes, irreconciliables para una mentalidad humana, de este rey futuro. Humildad, porque todo lo recibe de Dios. Grandeza, porque Dios le encomienda incluso las tareas que textos anteriores le reservaban: acabar con las armas y establecer la paz en el mundo. En definitiva, se trata de un rey humano, pero

[110] B. Otzen, *Studien über Deuterosacharja*, 212.

[111] P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Filadelfia 1975).

excepcional. De este modo, el último texto del Antiguo Testamento, recogiendo y adaptando antiguas promesas, nos conduce al auténtico mesianismo, a la esperanza de un salvador definitivo de los últimos tiempos. A partir de ahora, queda abierta la puerta a las ideas que encontraremos en ciertos escritos intertestamentarios (especialmente en los Salmos de Salomón) y en el Nuevo Testamento.

9.2. La «muchacha» se convierte en «virgen»

Cuando la Biblia Hebrea se traduce al griego, en el libro de Isaías encontramos un dato importantísimo. El profeta había hablado de una «muchacha» que daba a luz un hijo. Ya dijimos que se trataba probablemente de la esposa del rey o de la esposa del profeta. Han pasado los siglos, y el oráculo es leído de forma nueva. Una primera relectura, añadiendo la dieta maravillosa del niño, lo presentaba como un ser paradisíaco. Ahora se va más adelante. Los traductores griegos no hablan de una «muchacha», sino de una «virgen». Su hijo, lógicamente, debe ser un personaje excepcional. Así recoge el texto el primer evangelio, aplicándolo a Jesús.

10. Conclusiones

Las páginas precedentes resultan cansadas, quizá confusas y, ciertamente, muy hipotéticas en la evolución que propongo, aunque reflejan básicamente lo que hoy día se piensa del problema. Ofrezco ahora una síntesis elemental de lo anterior.

10.1. La monarquía

Lo primero que observamos es la ausencia de un postura monolítica y uniforme con respecto a la institución monárquica. Aunque la mayoría de los profetas la aceptan en principio, quizá por ser de origen judío (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Ageo, Zacarías), también se observa en Oseas un rechazo radical y una postura ambigua –al menos en ciertos momentos– en Jeremías. Esta falta de unidad puede resultar sorprendente, como si la revelación divina variase de un profeta a otro. No entro ahora en este tema. Pero las disensiones entre los profetas a propósito de esta institución demuestran algo importante: que la revelación divina no tira por tierra los presupuestos religiosos y los condicionamientos previos del profeta. Y nos enseña también que una misma realidad política puede ser enjuiciada de forma

muy diversa según los ambientes. Dicho de otra forma: ninguna institución política puede reivindicar automáticamente la sanción divina.

En segundo lugar, incluso los profetas que admiten la tradición monárquica y la consideran el modelo válido para el futuro no ahorran críticas a las realizaciones concretas de esta institución. Más aún, resulta difícil encontrar un solo elogio a los reyes presentes. Jeremías alaba a Josías... cuando ya ha muerto. Lo cual significa que el profeta no idealiza ninguna forma de gobierno y siempre conserva la capacidad de criticarla.

En tercer lugar, es interesante tener en cuenta que la promesa de Natán, mantenida durante siglos y renovada en momentos trágicos por Ageo y Zacarías, va cediendo el puesto al anuncio de algo más importante: el Reinado de Dios. Este tema aparece cada vez con más fuerza en la época postexílica, provocado quizá por Deuteroisaías [112] y por la ausencia de un rey terreno. Con otras palabras, la monarquía cede el puesto a la teocracia. Y no conviene olvidar que el gran peligro de la teocracia es el de convertirse en hierocracia, siendo en este caso los sacerdotes quienes desbancan a Dios.

10.2. El mesianismo

Analizando con frialdad los datos, impresiona la diferencia tan notable entre la realidad y la ficción. Entre lo que se dice y lo que deberíamos decir. Presentamos con frecuencia a los profetas como los grandes anunciadores del Mesías, preocupados casi exclusivamente por intuir su venida, su figura, su mensaje. El análisis anterior ofrece una imagen muy distinta.

a) Tres tipos de textos

Ante todo, se impone distinguir tres tipos de textos:

– Los *estrictamente mesiánicos*, aunque no usen el término «Mesías». En esta categoría sólo podemos incluir con certeza la relectura de Is 7,10-17 (especialmente en la traducción griega de los LXX) y Zac 9,9-10.

– Los que podemos llamar *premesiánicos A*. Originariamente no hablan del «Mesías», sino de un rey concreto, aunque más tarde fueron aplicados al Salvador definitivo. Dentro de este grupo debemos distinguir dos apartados: a) Textos que, dentro

[112] Cf. Is 41,21; 44,6; 52,7, etc.

de la época monárquica, hablan de un rey bueno y justo, exaltando su reinado. En este grupo ocupa un puesto capital Is 8,23b-9,6. b) Textos de la época exílica y postexílica que anuncian la restauración de la dinastía davídica. A veces la concretan en un gran personaje, de acuerdo con el pensamiento del apartado anterior (Is 11,1-9; Jr 23,5-6), otras la concretan en una serie de individuos (Jr 23,1-4; 33,17-26). Algunos pasajes se centran en lo que el cumplimiento de la promesa significa para David, otros en lo que supone para el pueblo.

– Textos *premesiánicos B*, que no hablan del monarca, sino de la época de salvación, pero terminarán ejerciendo un gran influjo en la descripción del reino mesiánico. En este grupo, que hemos omitido en el análisis anterior para no sobrecargarlo, entraría la promesa de la «nueva alianza» (Jr 31,31-34), que el autor de la Carta a los Hebreos relaciona expresamente con Jesús. También otras promesas referentes al espíritu nuevo, la efusión del espíritu, del agua pura, el corazón nuevo, etc.

b) Relectura cristiana muy matizada

Todos los textos anteriores, en mayor o menor grado, fueron releídos y utilizados para describir la persona y la obra del salvador futuro y decisivo, el «Mesías». Es lo que hicieron diversos grupos judíos, entre ellos los primeros cristianos. Pero también en este punto debemos andarnos con cuidado. Los autores del Nuevo Testamento no usan los textos «científicamente». No les preocupa la adecuación perfecta entre lo anunciado y la realidad. Ni siquiera les interesa el sentido literal, exacto, de las palabras del profeta. Las utilizan como punto de apoyo, alusión literaria, cita poética, idealizando y espiritualizando lo dicho en tiempos pretéritos.

Por otra parte, los textos «mesiánicos» y «premesiánicos», al referirse a un rey, tienen necesariamente un marcado matiz político. Esto impedía su aplicación demasiado estricta a la persona de Jesús [113]. Aunque él fuese rey y descendiente de

[113] Esto se advierte especialmente a propósito de los dos famosos textos de Is 9,1-6 y 11,1-9. Aunque las generaciones cristianas posteriores los han «mitificado», los autores del Nuevo Testamento no les concedieron especial valor. Mt 4,15s y Lc 1,78s hacen referencia a Is 9,1, utilizando la imagen de la luz que irrumpe en las tinieblas para describir la obra de Jesús. Lc 1,32s piensa sin duda en Is 9,6 al decir que Dios le dará a Jesús el trono de David, su antepasado, y reinará eternamente en la casa de Jacob. 2 Tes 2,8 aplica Is 11,4 a la victoria escatológica de Jesús sobre el «impío». Nada más que esto. Es comprensible que se usen tan poco estos textos, porque ofrecen una imagen muy política y social del Mesías esperado, y Jesús no satisfizo tales ilusiones. Por eso, los textos fueron poco utilizados, y además espiritualizados, sub-

David, no quiso orientar su actividad en este sentido político. Las esperanzas puestas en él como salvador político fracasaron por completo (cf. Lc 24,21; Hch 1,6s). Por eso, en la Iglesia primitiva adquirieron mayor importancia otros textos, como el cuarto canto del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12), que ayudaban a comprender el misterio de la salvación a través del sufrimiento y de la muerte.

c) Sentido final

Esto no significa que los textos anteriores carezcan de sentido. Pero, más que como profecía cumplida, debemos considerarlos anuncio de algo por llegar. O, si queremos, primicias de una realidad que aún no se ha manifestado plenamente. Como los pastores, sabemos que «nos ha nacido un salvador, el Mesías, el Señor». Pero debemos aceptar que este Ungido no ha terminado con las guerras, los ejércitos, las opresiones e injusticias. Lo cual no significa su fracaso absoluto. Algo ha comenzado y está germinando de forma escondida, misteriosa. Y el pueblo que caminaba en tinieblas ha visto una gran luz (Mt 4,15-16). Nos gustaría que fuese más esplendorosa y radiante. Pero ahora es el momento en que nos toca a nosotros coger el relevo y procurar que esa luz, aunque pequeña, no quede escondida bajo el perol. Y mientras crece, ilumina a toda la casa y se extiende a todo el mundo, las palabras de los profetas nos animan a esperar y a creer que un día nuestros sueños e ilusiones se harán realidad.

rayando los aspectos de iluminación interior (Mt 4,15s; Lc 1,78s) y de victoria escatológica (2 Tes 2,8).

Bibliografía

Me limito a obras y artículos de carácter general o que tratan un tema globalmente. Omito comentarios y todos los estudios sobre profetas concretos.

Ahuis, F., *Der klagende Gerichtsprophet: Studien zur Klage in der Überlieferung von den alttestamentlichen Gerichtspropheten*, Calwer Theologische Monographien A 12 (Stuttgart 1982).

Albright, W. F., *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement*, en *Archaeology, Historical Analogy and Early Biblical Tradition* (1966) 42-65.

Alonso Díaz, J., *El discernimiento entre el verdadero y el falso profeta según la Biblia*: EstEcl 49 (1974) 5-17.

— *La esperanza davídico-mesiánica a partir de la crisis del destierro*: CuBíb (1971) 72-85

— *La persona del profeta vista desde el ángulo de sus experiencias religiosas*, en *El profetismo en la Biblia* (Madrid 1975) 7-24.

Alonso Schökel, L., *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963).

Alonso Schökel, L., / Sicre, J. L., *Profetas*, 2 vols. (Madrid 1980; ²1985).

Allen, G. F., *The Prophetic Interpretation of History*: ET 51 (1939/40) 454-7 y 486-90.

Amsler, S., *Les prophètes et la communication par les actes*, en R. Albertz y otros (eds.), *Werden und Wirken des Alten Testaments*. Fs. Cl. Westermann (Neukirchen 1980) 194-201.

— *Les actes des prophètes*, Essais bibliques 9 (Ginebra 1985).

André, G., *Ecstatic Prophecy in the Old Testament*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis 11 (Upsala 1982) 187-200.

Auld, A. G., *Prophets and Prophecy in Jeremiah and Kings*: ZAW 96 (1984) 66-8.

— *Prophets Through the Looking Glass: Between Writings and Moses*: JSOT 27 (1983) 3-25.

Aune, D. E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Gran Rapids 1983).

Aytoun, W. R., *The Rise and Fall of the 'Messianic' Hope in the Sixth Century*: JBL 39 (1920) 24-43.

Baldwin, J. G., *Semah as a Technical Term in the Prophets*: VT 14 (1964) 93-97.

Baltzer, K., *Considerations Regarding the Office and Calling of the Prophet*: HTR 61 (1968) 567-81.

— *Die Biographie der Propheten* (Neukirchen-Vluyn 1975).
Barton, J., *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile* (Londres 1986).
Beaucamp, E., *Los profetas de Israel o el drama de una alianza* (Estella 1988).
Beauchamp, P., *Ley - Profetas - Sabios* (Madrid 1977).
Becker, J., *Messiaserwartung im Alten Testament*, SBS 83 (Stuttgart 1977).
Begg, C. T., *A Bible Mystery: the Absence of Jeremiah in the Deuteronomistic History*: Irish Biblical Studies 7 (1985) 139-64.
Bergren, R. V., *The Prophets and the Law*, HUCA Monographs Series 4 (Cincinnati 1974).
Bizzel, W. B., *The Social Teaching of the Jewish Prophets. A Study in biblical Sociology* (Boston 1916).
Blank, S. H., *Of a Truth the Lord Hath Sent Me: An Inquiry into the Source of the Prophet's Authority* (Cincinnati 1955).
Bosshard, E., *Beobachtungen zum Zwölfprophetenbuch*: BN 40 (1987) 30-62.
Bretón, S., *Vocación y misión: formulario profético*, Analecta Biblica 111 (Roma 1987).
Bright, J., *Covenant and Promise. The Future in the Preaching of the Pre-exilic Prophets* (Londres 1977).
Brueggemann, W., *The prophetic imagination* (Filadelfia 1978) [trad. castellana: *La imaginación profética* (Santander 1986)].
Buber, M., *The Prophetic Faith* (Nueva York 1949).
Buss, M. J., *The Social Psychology of Prophecy*, en *Prophecy*. Essays presented to G. Fohrer, BZAW 150 (Berlín 1980) 1-11.
Carroll, R. P., *When Prophecy Failed. Reactions and responses to failure in the OT prophetic traditions* (Londres 1979).
— *Poets not Prophets*: JSOT 27 (1983) 25-31.
— *Central and Peripheral Prophets. An Anthropological Model for Biblical Prophecy*: SOTS (1985).
— *Prophecy and Society*, en R. E. Clements (ed.), *The World of Ancient Israel* (Cambridge 1989) 203-25.
Caspari, W., *Die israelitischen Propheten* (Leipzig 1914).
Causse, A., *Les prophètes et la crise sociologique de la religion d'Israël*: RHPR 12 (1932) 97-140.
Cazelles, H., *El Mesías de la Biblia* (Barcelona 1981).
Celada, B., *No se puede confundir al profeta con el empleado o el sacerdote*: CuBíb 25 (1968) 30-34.
Ceuppens, P. F., *De prophetiis messianicis in AT* (Roma 1935).
Clements, R. E., *Prophecy and Covenant*, SBT 43 (Londres [4]1969).
— *Prophecy and Tradition* (Oxford 1975).
— *One Hundred Years of OT Interpretation* (1976).
Collado, V., *Escatologías de los profetas* (Valencia 1972).
Coppens, J., *L'espérance messianique à la veille et au lendemain de l'exil*, en *Studia Biblica et Semitica T. C. Vriezen dedicata* (Wageningen 1966) 46-61.

Cornill, C. H., *Der israelitische Prophetismus* (Estrasburgo 1912).
Crenshaw, J. L., *Prophetic Conflict* (Berlín 1971) [trad. castellana: *Los falsos profetas. Conflicto en la religión de Israel* (Bilbao 1986)].
Criado, R., *¿Tienen alguna eficacia real las acciones simbólicas de los profetas?*: EstBíb 7 (1948) 167-217.
— *El modo de la comunicación divina a los profetas*: EstEcl 19 (1945) 463-515.
Chary, Th., *Les prophètes et le culte à partir de l'exil* (París 1955).
Christensen, D. L., *Transformations of the War Oracle in OT Prophecy*, HDR 3 (Missoula 1975).
Davidson, A. B., *Old Testament Prophecy* (Edimburgo 1905).
Davies, G. H., *The Yahwistic Tradition in the Eight-Century Prophets*, en *Studies in Old Testament Prophecy*. Homenaje a T. H. Robinson (Nueva York 1950) 37-51.
Dearman, J. A., *Property Rights in the Eight-Century Prophets*, SBL Diss. Ser. 106 (Atlanta 1988).
Deist, F. E., *The prophets: are we heading for a paradigm switch?*, en *Prophet und Prophetenbuch*, BZAW 185 (Berlín 1989) 1-18.
Dietrich, W., *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, BWANT 122 (Stuttgart 1987).
Donner, H., *Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v.Chr. zur Aussenpolitik der Könige von Israel und Juda*, SVT XX (Leiden 1964).
— *Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung im Israel*: OrAnt 2 (1963) 229-45.
Duhm, B., *Die Theologie der Propheten als Grundlage für innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion* (Bonn 1875).
— *Israels Propheten* (Tubinga 1916).
Eberharter, A., *Die soziale und politische Wirksamkeit der alttestamentlichen Propheten* (Salzburgo 1924).
Eichrodt, W., *Teología del Antiguo Testamento*, I (Madrid 1975) 263-354.
— *Das prophetische Wächteramt*, en Fs. A. Weiser (Gotinga 1963) 31-41.
— *Die soziale Botschaft der Propheten als Wort Gottes für unsere Gegenwart*, en *Die soziale Botschaft des AT für die Gegenwart* (Basilea s.a.) 33-59.
Eissfeldt, O., *The Prophetic Literature*, en H. H. Rowley (ed.), *The Old Testament Study* (Londres 1951) 115-61.
— *Das Berufungsbewusstsein der Propheten als theologisches Gegenwartsproblem*, en *Kleine Schriften*, II (Tubinga 1963) 4-28.
Engnell, I., *Profetia och Tradition*: SEA 9 (1947) 110-39.
— *Prophets and Prophetism in the Old Testament*, en *A Rigid Scrutiny. Critical Essays on the Old Testament* (Londres 1969) 123-79.
Fohrer, G., *Neue(re) Literatur zur alttestamentlichen Prophetie*: ThRu 19 (1951) 277-346; 20 (1952) 193-271.295-361; 28 (1962) 1-75.234-

297.301-374; 40 (1975) 193-209.337-377; 41 (1976) 1-12; 45 (1980) 1-39.109-132.193-225; 47 (1982) 105-135.205-218.

— *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*: TLZ 85 (1960) 401-20.

— *Remarks on Modern Intepretation of the Prophets*: JBL 80 (1961) 309-19.

— *Prophetie und Geschichte*: TLZ 89 (1964) 481-500.

— *Die Propheten des AT im Blickfeld neuer Forschung*, BZAW 99 (Berlín 1967) 1-17.

— *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, BZAW 99 (Berlín 1967).

— *Die symbolische Handlungen der Propheten* (Zurich ^{2}1968).

— *Priester und Prophet. Amt und Charisma?*: KuD 17 (1971) 15-27.

— *Die Propheten des Alten Testaments*, 5 vols. (Gütersloh 1974-1976).

Freund, J., *Considérations sur prophétisme et politique*: RHPhRel 62 (1982) 373-83.

Fuhs, H. F., *Sehen und Schauen. Die Wurzel hzh im Alten Orient und im Alten Testament. Ein Beitrag zum prophetischen Offenbarungsempfang*: FzB 32 (1978).

García de la Fuente, O., *El mensaje de los profetas según algunos libros recientes*: CiuDios 174 (1961) 397-420.

Gemser, B., *The RIB– or Controversy Pattern in Hebrew Mentality*: SVT III (1955) 120-137.

Gerhardsson, B., *Mündliche und schriftliche Tradition der Prophetenbücher*: TZBas 17 (1961) 216-20.

Gerlach, M., *Die prophetischen Liturgien des Alten Testaments* (Bonn 1967).

Gerstenberger, E., *The Woe-Oracles of the Prophets*: JBL 81 (1962) 249-263.

— *«Gemeindebildung» in Prophetenbüchern? Beobachtungen und Überlegungen zum Traditions– und Redaktionsprozess prophetischer Schriften*, BZAW 185 (Berlín 1989) 44-58.

Giesebrecht, F., *Die Berufungsbegabung der alttestamentlichen Prophetie* (Gotinga 1897).

Gillischewski, E., *Die Wirtschaftsethik der israelitischen Propheten:* Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 25 (1923s) 32-61.

González (Nuñez), A., *Liturgias proféticas. Observaciones metodológicas en torno a un género literario*: EstBíbl 18 (1959) 253-283.

— *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel* (Madrid 1969).

González, A., / Lohfink, N. / Rad, G. von, *Profetas verdaderos, profetas falsos* (Salamanca 1976).

González Ruiz, J. M., *La restauración de Israel en los profetas*: EstBíb 2 (1962) 157-87.

Görg, M., *Der Nabi? - «Berufener» oder «Seher»*: BN 17 (1982) 23- 5.

— *Weiteres zur Etymologie von nabi?*: BN 22 (1983) 9- 11.

Gottwald, N. K., *All the Kingdoms of the Earth. Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East* (Nueva York 1964).

Gouders, K., *Die prophetischen Berufungsberichte. Moses, Isaias, Jeremias und Ezechiel. Auslegung, Form- und Gattungsgeschichte, zu einer Theologie der Berufung* (tesis, Bonn 1971).

Greene, J. T., *The Old Testament Prophet as Messenger in the Light of Ancient Near Eastern Messenger and Messages* (tesis doctoral no publicada; cf. Dis. Abstracts 41 [1980] 2165).

Gressmann, H., *Foreign Influences in Hebrew Prophecy*: JThS 27 (1926) 241-54.

— *Der Messias* (Gotinga 1926).

Gross, H., *Gab es in Israel ein «Prophetisches Amt»?*: Analecta Lovaniensia Biblia et Orientalia, Ser. IV, Fasc. 17 (1965) 1-17.

Guillaume, A., *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites* (Londres 1938).

Gunkel, H., *Die geheime Erfahrungen der Propheten Israels:* Suchen der Zeit (1903) 112-53; más tarde en H. Schmidt, *Die grossen Propheten.* Mit Einleitungen versehen von H. Gunkel = Die Schriften des Alten Testaments 2. Abt. 2. Band (Gotinga 1917, ^{2}1923, p. XVII-XXXIV) (traducción italiana en H. Gunkel, *I profeti*, 113-52).

Gunneweg, A. H. J., *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung*, FRLANT 75 (Gotinga 1959).

Habel, N., *The Form and Signifiance of the Call Narratives*: ZAW 77 (1965) 297-323.

Haldar, A., *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Upsala 1945).

Hallevy, R., *Man of God*: JNES 17 (1958) 237-44.

Hammershaimb, H., *On the Ethics of the OT Prophets*, SVT 7 (Leiden 1960) 75-101.

— *Some Aspects of the OT Prophecy from Isaiah to Malachi* (1966).

Hänel, J., *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten* (Berlín 1923).

Hanson, P. D., *The Dawn of Apocalyptic* (Filadelfia 1975).

Haran, M., *From early to classical prophecy: continuity and change*: VT 27 (1977) 385-397.

Hardmeier, C., *Verkündigung und Schrift bei Jesaja. Zur Entstehung der Schriftprophetie als Oppositionsliteratur im alten Israel*: ThGl 73 (1983) 119-34.

Harvey, J., *Le RIB-Pattern, réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance*: Bib 43 (1962) 172-196.

— *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance* (Montreal 1967).

Hayes, J. H., *The History of the Form-critical Study of Prophecy*: SBL Seminar Papers (1973), 1, 60-99.

Heinisch, P., *Christus der Erlöser im AT* (Graz 1955).

Hempel, J., *Die Mehrdeutigkeit der Geschichte als Problem der prophetischen Theologie* (Gotinga 1936).

Henry, M. L., *Prophet und Tradition*, BZAW 116 (Berlín 1969).

Hentschke, R., *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, BZAW 75 (Berlín 1957).

Hernando, E., *Profecía y redacción*: LuVit 20 (1971) 18-40.

— *El pecado de los falsos profetas*: LuVit 26 (1977) 360-80.

— *La contestación de los profetas «preclásicos»*: Lumen 5 (1977) 433-67.

Herrmann, J., *Die soziale Predigt der Propheten*: Biblische Zeit- und Streitfragen VI/12 (Berlín 1911).

Herrmann, S., *Die prophetische Heilserwartungen im Alten Testament*, BWANT 83 (Stuttgart 1965).

— *Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel* (Opladen 1976).

— *Prophetie und Wirklichkeit in der Epoche des babylonischen Exils* (Berlín 1967).

Hertzberg, H. W., *Prophet und Gott* (Gütersloh 1923).

— *Sind die Propheten Fürbitter?*, en Fs. A. Weiser (Gotinga 1963) 63-74.

Heschel, A. J., *The Prophets* (Londres 1962) [trad. castellana: *Los profetas*, 3 vols. (Buenos Aires 1973)].

Hesse, F., *Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?*: ZAW 65 (1953) 45-53.

Hessler, B., *Die soziale Predigt der alttestamentlichen Propheten*: WW 15 (1952) 195-203.

Hirsch, H. E., *Prophetismus im alten Orient*, en K. Schubert (ed.), *Bibel und zeitgemässer Glaube*, I. Altes Testament (Klosterneuburg 1965) 159-69.

Hoffman, Y., *From Oracle to Prophecy: The Growth, Crystallization and Disintegration of a Biblical Gattung*: JNSL 10 (1982) 75-81.

Holm-Nielsen, S., *Die Sozialkritik der Propheten*, en *Denkender Glaube*, Fs. C. H. Ratschow (Berlín 1976) 7-23.

Hölscher, G., *Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels* (Leipzig 1914).

Horst, F., *Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten*: EvTh 20 (1960) 193-205.

Hossfeld, F. L. e I. Meyer, *Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten*, BB 9 (Friburgo 1973).

House, P. R., *The Unity of the Twelve*, JSOT Sup 97 (Sheffield 1990).

Huffmon, H. B., *The Covenant Lawsuit in the Prophets*: JBL 78 (1959) 285-295.

— *The Origins of Prophecy*, en F. M. Cross et alii (ed.), *Magnalia Dei. The Might Acts of God* (1976) 171-86.

Hyatt, J. P., *The Prophetic Criticism of Israelite Worship* (Cincinnati 1963).

Israel's Prophetic Heritage, ed. por B.W. Anderson y W. Harrelson. Homenaje a J. Muilenburg (Nueva York 1962).

Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honour of P. Ackroyd, ed. por R. Coggins, A. Phillips y M. Knibb (Cambridge 1982).

Issermann, F. M., *Rebels and Saints. The Social Message of the Prophets of Israel* (San Luis 1933).

Jacob, E., *Quelques remarques sur les faux prophètes*: TZBas 13 (1957) 479-86.

— *Les prophètes bibliques sont-ils des révolutionnaires ou des conservateurs?*: Christianisme Social 70 (1963) 287-97 [trad. inglesa: Interpr 19 (1965) 47-55].

— *El profetismo a la luz de las investigaciones actuales*, en J.-J. Weber / J. Schmitt, *Los estudios bíblicos en la actualidad* (Madrid 1973) 77-96.

— *Prophètes et intercesseurs*, en J. Doré y otros (eds.), *De la Tôrah au Messie*. Mélanges H. Cazelles (París 1981) 205-17.

Jaspers, F. N., *Reflections on the moral teaching of the prophets*: ScotJT 21 (1968) 462-76.

Jastrow, M., *Rô'eh and Hôzeh in the Old Testament*: JBL 28 (1909) 42-56.

Jenni, E., *Die politischen Voraussagen der Propheten* (Zurich 1956).

Jepsen, A., *Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte* (Munich 1934).

Jeremias, Ch., *Die Erzväter in der Verkündigung der Proheten*, en H. Donner y otros (eds.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*. Fs. W. Zimmerli (Gotinga 1977) 206-22.

Jeremias, J., art. *nabî'*: THAT II, 7-26.

Johnson, A. R., *The Prophet in Israelite Worship*: ET 47 (1936) 312-9.

— *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff [2]1962).

— *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody* (Cardiff 1979).

Junker, H., *Prophet und Seher im Alten Testament* (Tréveris 1927).

Kaiser, O., *Gerechtigkeit und Heil bei den israelitischen Propheten und griechischen Denkern des 8.-6. Jhs.*: ZsT 11 (1969) 312-28.

— *Der geknickte Rohrstab. Zum geschichtlichen Hintergrund der Überlieferung und Weiterbildung der prophetischen Aegyptensprüche im 5 Jahrhundert*, en *Wort und Geschichte*, Fs. K. Elliger (AOAT 18, 1973) 99-106.

Kapelrud, A. S., *Israels profeter og reten*: SEA 18/19 (1953-1954) 17-31.

Keel, O., *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1, und 10 und Sach 4*, SBS 84/85 (Stuttgart 1977).

Kilian, R., *Die prophetischen Berufungsberichte*, en *Theologie im Wandel* (Munich 1967) 356-76.

Kipper, J. B., *A evoluçâo econômico-social em Israel e a pregaçâo dos profetas*: RCB 20 (1977) 309-51.

Klausner, J., *The Messianic Idea in Israel* (Nueva York 1955).

Klein, W. C., *The Psychological Pattern of Old Testament Prophecy* (Londres 1956).

Kleinert, P., *Die Propheten Israels in sozialer Beziehung* (Leipzig 1905).

Koch, K., *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten*, en *Probleme biblischer Theologie*, Fs. G. von Rad (Munich 1971) 236-57.

— *Die Propheten*, I. *Assyrische Zeit* (Stuttgart 1978).
— *Das Prophetenschweigen des deuteronomistischen Geschichtswerks*, en J. Jeremias / L. Perlitt (eds.), *Die Botschaft und die Boten*. Fs. H. W. Wolff (Neukirchen 1981) 115- 28.
Kraus, H. J., *Prophetie und Politik* (Munich 1952).
— *Die prophetische Botschaft gegen das soziale Unrecht*: EvTh 15 (1955) 295-307.
— *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel*, ThSt 51 (Zollikon 1957).
Küchler, F., *Das alttestamentlichen Prophetentum und die moderne Forschung* (Tubinga 1910).
— *Prophetismus und Patriotismus* (Gütersloh 1912).
Kuenen, A., *De Propheten en de Prophetie onder Israel*, 2 vols. (Leiden 1875) [trad. inglesa: *The Prophets and Prophecy in Israel* (Londres 1969)].
Lage Martínez, F., *El mensaje profético*, en *El profetismo en la Biblia* (Madrid 1975) 77-111.
— *La crítica del comercio en los profetas de Israel*: Moralia 7 (1985) 3-28.
Lagrange, M. J., *Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes*: RB (1906) 67-83.
Lang, B., *Israelitische Prophetie und Rollenpsychologie*, en B. Gladigow y H. G Kippenberg (eds.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft* (Munich 1983) 175-97.
Limburg, J., *The Prophets in Recent Study: 1967-1977*: Interpr 32 (1978) 56-68.
— *The Prophets and the Powerless* (Atlanta 1977).
Lindblom, J., *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur* (Upsala 1924).
— *Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?*: StTh 6 (1952) 79-114.
— *Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des alttestamentlichen Prophetismus*, en J. Hempel y L. Rost (ed.), *Vom Ugarit nach Qumran*, BZAW 77 (Berlín 1958) 89-104.
— *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1962).
— *Wisdom in the Old Testament Prophets*, SVT III (Leiden 1955) 192-204.
Lods, A., *Israel. Desde los orígenes a mediados del siglo VIII (a. de J.C.)* (Barcelona 1941).
Long, B. O., *Prophetic Call Traditions and Reports of Visions*: ZAW 84 (1972) 494-500.
— *Reports of Visions Among the Prophets*: JBL 95 (1976) 353-65.
— *Social Dimensions of Prophetic Conflict*: Semeia 21 (1981) 31-53.
Loretz, O., *Die prophetische Kritik des Rentenkapitalismus. Grundlage - Probleme der Prophetforschung*: UF 7 (1975) 271-8.
Mallau, H. H., *Las diversas reacciones al mensaje de Israel y su ambiente. Una contribución al problema de los profetas verdaderos y los profetas falsos*: CuadT 2 (1972) 35-57.

March, W. E., *Prophecy*, en J. H. Hayes (ed.), *Old Testament Form Criticism* (San Antonio 1974) 141-177.
Markert, L. y Wanke, G., *Die Propheteninterpretation. Anfragen und Überlegungen*: KuD 22 (1976) 191-220.
Mattuck, I., *The Thought of the prophets* (Londres 1953) [trad. castellana: *El pensamiento de los profetas*. FCE, México 1962].
McKane, W., *Prophets and Wise Men*, SBT 14 (Londres 1965).
— *Prophet and Institution*: ZAW 94 (1982) 251-66.
Meagher, G., *La vocación de los profetas*: Colligite 18 (1972) 30- 39.
Millard, A. R., *La prohétie et l'écriture - Israel, Aram, Assyrie*: RHR 202 (1985) 125-145.
Miller, J. E., *Dreams and Prophetic Visions*: Bib 71 (1990) 401- 404.
Minnear, P. S., *The Conception of History in the Prophets and Jesus*: JBL 11 (1943) 56-61.
Monloubou, L., *Prophète qui es-tu? Le prophétisme avant les prophètes* (París 1968) [trad. castellana: *Profetismo y profetas. Profeta, ¿quién eres tú?* (Madrid 1971)].
Moreno, C. A., *Falsos profetas en el Antiguo Testamento*: TVid 14 (1977) 129-48.
Mowinckel, S., *The «Spirit» and the «Word» in the Pre-exilic Reforming Prophets*: JBL 53 (1934) 199-227.
— *Ecstatic Experience and Rational Elaboration in Old Testament Prophecy*: AcOr 13 (1934/35) 264-91.
— *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten*: NorTTs 42 (1941) 62-66.
— *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías* (Madrid 1975).
Müller, H. P., *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie* (Berlín 1969).
Murray, R., *Prophecy and the cult*, en *Israel's Prophetic Tradition* (Cambridge 1982) 200-16.
Néher, A., *Fonction du prophète dans la société hébraïque*: RHPhRel 28-29 (1948-1949) 30-42.
— *L'essence du prophétisme* (París 1955) [trad. castellana: *La esencia del profetismo* (Salamanca 1975)].
Neumann, P. H. A., *Das Prophetenverständnis in der deutschsprächigen Forschung seit Heinrich Ewald*, Wege der Forschung 307 (Darmstadt 1979).
Niditch, S., *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, HSM 30 (Chico 1983).
Nielsen, K., *Yahweh as Prosecutor and Judge. An Investigation of the Prophetich Lawsuit (Rîb-Pattern)*, JSOT Supplement Series 9 (Sheffield 1978).
Nötscher, F., *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten* (Münster 1915).
Obbink, H. Th., *The Forms of Prophetism*: HUCA 14 (1939) 23-28.
Olmo Lete, G. del, *La vocación del líder en el antiguo Israel* (Madrid 1973).

Onunwa, U., *The Nature and Development of Early Israelite Prophecy: an Historical Prolegomenon*: BibBh 13 (1987) 79-88.

Orlinsky, H. M., *The Seer in Ancient Israel*: Or Ant 4 (1965) 153-74.

— *The Seer-Priest*, en B. Mazar, *The World History of the Jewish People*, III. Judges (Tel Aviv 1971) 268-79.

Osswald, E., *Falsche Prophetie im AT* (Tubinga 1962).

— *Aspekte neuerer Prophetenforschung*: TLZ 109 (1984) 641-50.

Overholt, T. W., *Seeing is Believing: The Social Setting of Prophetic Acts of Power*: JSOT 23 (1982) 3-31.

— *Prophecy in Cross-Cultural Perspective* (Atlanta 1986).

— *The End of Prophecy. No Players without a Program*: JSOT 42 (1988) 103-115.

— *Channels of Prophecy: The Social Dynamics of Prophetic Activity* (Minneápolis 1989).

— *Prophecy in History: The Social Reality of Intermediation*: JSOT 48 (1990) 3-29.

Parente, F., *Profetismo e profezia nella tradizione giudaica e cristiana e nella moderna critica storica*, en H. Gunkel, *I profeti* (Florencia 1967) 15-110.

Parker, S. B., *Possession Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel*: VT 28 (1978) 271-85.

Peake, A. S., *Roots of Hebrew Prophecy and Jewish Apocalyptic*: BJRL 7 (1922s) 233-55.

Petersen, D. L., *The Roles of Israel's Prophets* (Sheffield 1981).

— *Late Israelite Prophecy. Studies in Deutero- Prophetic Literature and in Chronicles*, SBL Mon. Ser. 23 (Missoula 1977).

Pflüger, P., *Der Sozialismus der israelitischen Propheten* (1914).

Phillips, A., *Prophecy and the Law*, en *Israel's Prophetic Tradition* (Cambridge 1982) 217-32.

Plöger, O., *Priester und Prophet*: ZAW 63 (1951) 157-92.

Porteous, N. W., *The Basis of the Ethical Teaching of the Prophets*, en *Studies in OT Prophecy*, Homenaje a T. H. Robinson (Edimburgo 1950) 143-56.

— *Actualisation and the Prophetic Criticism of the Cult*, en O. Kaiser y E. Würthwein (eds.), *Tradition und Situation*. Fs. A. Weiser (Gotinga 1963), 93-105.

Porter, J. R., *benê hannebî'îm*: JThSt 32 (1981) 423-429.

— *The origins of prophecy in Israel*, en R. Coggins y otros (ed.), *Israel's Prophetic Tradition* (Cambridge 1982) 12-31.

Profetismo en la biblia, El (Madrid 1975).

Prophecy. Essays presented to G. Fohrer, ed. por J. A. Emerton, BZAW 150 (Berlín 1980).

Prophet und Prophetenbuch. Fs. O. Kaiser, ed. por V. Fritz y otros. BZAW 185 (Berlín 1989).

Quell, G., *Wahre und falsche Propheten* (Gütersloh 1952).

— *Der Kultprophet*: TLZ 81 (1956) 401-4.

Rabe, V. W., *Origins of Prophecy*: BASOR 221 (1976) 125-127.

Rad, G. von, *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca 1971), especialmente II, 17-161.

— *Die Wege Gottes in der Weltgeschichte nach dem Zeugnis der Propheten*, en *Gottes Wirken im Israel* (Neukirchen- Vluyn 1974) 213-29.

— *Die Botschaft der Propheten* (Munich 1967).

Ramlot, L., *Prophétisme*: DBS VIII (París 1972) 811-1222.

Raurell, F., *El juicio profético sobre los acontecimientos*: EstFranc 71 (1970) 137-58.

Reid, S. R., *The End of Prophecy in the Light of Contemporary Social Theory: A Draft*: SBL Sem. Papers (1985) 515-23.

Reinke, L., *Die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten des A.T.*, III (Giessen 1861).

Rendtorff, R., *Priesterliche Kulttheologie und prophetische Kultpolemik*: TLZ 81 (1956) 339-42.

— *Tradition und Prophetie*: ThViat 8 (1961-1962) 216- 226.

— *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel*: ZTK 59 (1962) 145-167.

— *nabî' im AT*: ThWNT 6, 796-813.

Ricciardi, A., *Las declaraciones «anticultuales» de los profetas preexílicos*: CuadT 59 (1966) 183-98.

Ridderbos, J., *Profetie en ekstase*: GerefThT 41 (1940) 277-85. 305-23. 367-77. 415-55, y más tarde como libro, con el mismo título (Aalten 1941).

— *Israels Profetie en «Profetie» buiten Israel*: Exegetica 2,1 (La Haya 1955) 1-62.

Ringgren, H., *Prophecy in the Ancient Near East*, en *Israel's Prophetic Tradition* (Cambridge 1982) 1-11.

Robinson, T. H., *The Ecstatic Element in OT Prophecy*: Expositor 21 (1921) 217-38.

— *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (Londres 1923, [2]1953).

— *Die prophetischen Bücher im Lichte neuer Entdeckungen*: ZAW 45 (1927) 3-9.

— *The Hebrew Prophets and Their Modern Interpretation*: ET 40 (1928-29) 296-300.

— *The Prophetic Literature in Recent Criticism*: JRel 10 (1930) 200-221.

— *Neuere Propheten-Forschung*: ThR NF 3 (1931) 75-103.

— *Inspiration and Revelation in the OT* (Oxford 1946).

Rohland, E., *Die Bedeutung der Erwählungstradition Israels für die Prophetie der alttestamentlichen Propheten* (Heidelberg 1956).

Rolla, A., *Profetismo biblico e semitico*: RivBib 6 (1958) 321-337.

Ross, J. F., *The Prophet as Yahweh's Messenger*, en *Israel's Prophetic Heritage* (Nueva York 1962) 98-107.

Rost, L., *Israel bei den Propheten*, BWANT 71 (Stuttgart 1937).

— *Das Problem der Weltmacht in der Prophetie*: TLZ 90 (1965) 241-50.
Rowley, H. H., *The nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study*: HTR 38 (1945) 1-38, reimpreso en *The Servant of the Lord and Other Essays* (Oxford 1952) 97-134.
— *The Prophets and Sacrifice*: ET 58 (1946s) 305-7.
— *Ritual and the Hebrew Prophets*, en S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford 1958) 236-60.
Sawyer, J. F. A., *A change of emphasis in the study of the prophets*, en *Israel's Prophetic Tradition* (Cambridge 1982) 233-49.
Scharbert, J., *Die Propheten Israels* (Colonia 1965-1967).
— *Die prophetische Literatur. Der Stand der Forschung*: ETL 44 (1968) 346-406, y en H. Cazelles (ed.), *De Mari à Qumran* (París 1969) 58-118.
Scherer, E., *Unpersönlich formulierte prophetische Orakel, drei Formen prophetischer Rede* (Berlín 1964).
Schmid, H. H., *Hauptprobleme der neueren Prophetenforschung*: Schweizerische Theologische Umschau 35 (1965) 135-43.
Schmidt, J. M., *Probleme der Prophetenforschung*: VF 17 (1972) 39-81.
Schmidt, M., *Prophet und Tempel. Eine Studie zum Problem der Gottesnähe im AT* (Zurich 1948).
Schmidt, W. H., *Die prophetische «Grundgewissheit». Erwägungen zur Einheit prophetischer Verkündigung*: EvTh 31 (1971) 630-50.
— *Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung*, BSt 64 (Neukirchen 1973).
Schmitt, A., *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel*, BWANT 114 (1982).
Schmitt, H. Ch., *Prophetie und Tradition. Beobachtungen zur Frühgeschichte des israelitischen Nabitums*: ZTK 74 (1977) 255-272.
Schneider, D., *The Unity of the Book of the Twelve* (Yale 1979).
Schreiner, J., *Prophetische Kritik and Israels Intitutionen*, en *Die Kirche im Wandel der Gesellschaft* (Wurzburgo 1970) 15-29.
Scott, R. B. Y., *Studies in OT Prophecy* (Edimburgo 1950).
— *Priesthood, Prophecy, Wisdom and the Knowledge of God*: JBL 80 (1961) 2-15.
— *The Relevance of the Prophets* (Nueva York 1967).
Seierstad, I. P., *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo 1946; ²1965).
Sellin, E., *Der alttestamentliche Prophetismus* (Leipzig 1912).
Seybold, K., *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*, FRLANT 107 (Gotinga 1972).
Sicre, J. L., *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos* (Madrid 1979).
— *«Con los pobres de la tierra». La justicia social en los profetas de Israel* (Madrid 1985).
— *Los profetas de Israel y su mensaje* (Madrid 1986).
Siegman, E. F., *The False Prophets in the Old Testament* (Washington 1939).

Sister, M., *Die Typen der prophetischer Visionen in der Bibel*: MGWJ 78 (1934) 399-430.
Smith, J. M. P., *Southern Influences upon Hebrew Prophecy*: AJSL 35 (1918s) 1-19.
Stacey, W. D., *Prophetic Drama in The Old Testament* (1990).
Stachowiak, L., *Die Prophetie als religiöses Phenomen des Alten Orients*, en J. Reindl (ed.), *Dein Wort beachten* (Leipzig 1981), 58-75 [publicado originariamente en polaco en Roczniki Teologiczno-Kanonieczne 25 (1978) 23-36].
Staerk, W., *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten* (Gotinga 1908).
Steck, O. H., *Die Gesellschaftskritik der Propheten*, en W. Lohff y B. Lohse (eds.), *Christentum und Gesellschaft* (Gotinga 1969), 46-62.
— *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament*, Biblisch-Theologische Studien 17 (Neukirchen 1991).
Steinmann, J., *La prophétie biblique des origines à Osée* (París 1959).
Studies in OT Prophecy. Homenaje a T. H. Robinson, ed. por H. H. Rowley (Edimburgo 1950).
Suárez, L., *La realidad objetiva de las acciones simbólico-proféticas*: Ilustración del Clero 36 (1943) 53-8. 132-6.
Tangberg, K. A., *Die prophetische Mahnrede. Form- und traditionsgeschichtliche Studien zum prophetischen Umkehrruf*, FRLANT 143 (Gotinga 1987).
Testa, E., *Il messaggio della salvezza, 4. Il profetismo e i profeti* (Turín 1977).
Tresmontant, C., *La doctrine morale des prophètes d'Israël* (París 1958) [trad. castellana: *La doctrina moral de los profetas de Israel* (Madrid 1962)].
— *Le prophétisme hébreu* (París 1982).
Troeltsch, E., *Das Ethos der hebräischen Propheten*: Logos VI (1916s); reimpreso con el título *Glaube und Ethos der hebräischen Propheten*, en *Gesammelte Schriften*, IV (1925) 34-65.
Tucker, G. M., *Prophetic Speech*: Interpr 32 (1978) 31-45.
van den Oudenrijn, M. A., *De vocabulis quibusdam termino nabhî' synonimis*: Bib 6 (1925) 294-311. 406-17.
van der Born, A., *De symbolische Handelingen der oudtestamentische Profeten* (1935).
— *Profetie metterdaard. Een studie over de symbolische handelingen der Profeten* (1947).
Vermeylen, J., *Les prophètes de la conversion face aux traditions sacrales de l'Israël ancien*: RTL 9 (1978) 5-32.
Vetter, D., *Satzformen prophetischer Rede*, en Fs. C. Westermann, 174-93.
Volz, P., *Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten*: TSTh 14 (1937) 63-85.
Vollmer, J., *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja*, BZAW 119 (1971).
von Reventlow, H. Graf, *Prophetenamt und Mittleramt*: ZTK 58 (1961) 269-84.

— *Wächter über Israel* (Berlín 1962).
von Waldow, E., *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsrede*, BZAW 85 (Berlin 1963).
Walter, F., *Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit* (Friburgo de Br. 1900).
Wanke, G., *Zur Grundlage und Absicht prophetischer Sozialkritik*: KuD 18 (1972) 1-17.
Warmuth, G., *Das Mahnwort. Seine Bedeutung für die Verkündigung der vorexilischen Propheten*, BET 1 (Frankfurt 1976).
Waterman, Le Roy, *The Ethical Clarity of the Prophets*: JBL 64 (1945) 297-307.
Weinfeld, M., *Ancient Near Eastern patterns in prophetic literature*: VT 27 (1977) 178-195.
— *The Protest against Imperialism in Ancient Israelite Prophecy*, en S. N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, Nueva York 1986) 169-82, 510-511.
Weinrich, F., *Der religiös-utopische Charakter der prophetischen Politik* (Giessen 1932).
Welch, A., *Prophet and Priest in Old Testament* (Oxford 1936).
Westermann, C., *Grundformen prophetischer Rede* (Munich 1971).
— *Prophetische Heilsworte im AT*, FRLANT 145 (Gotinga 1987).
Whybray, R. N., *Prophecy and Wisdom*, en *Israel's Prophetic Tradition* (Cambridge 1982) 181-99.
Widengren, G., *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets* (Upsala 1948).
Wilson, R. R., *Form-critical Investigation of the Prophetic Literature: The Present Situation*: SBL Seminar Papers 1973, 1. 100-127.
— *Early Israelite Prophecy*: Interpr 32 (1978) 3-16.
— *Prophecy and Ecstasy: A Reexamination*: JBL 98 (1979) 321-37.
— *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Filadelfia 1980).
Wolff, H. W., *Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche*: ZAW 52 (1934) 1-22.
— *Das Thema «Umkehr» in der alttestamentlichen Prophetie*: ZTK 48 (1951) 129-48, reimpreso en *Gesammelte Studien zum AT* (Munich 1964) 130-150.
— *Hauptprobleme der alttestamentlichen Prophetie*: EvTh 15 (1955) 116-68.
— *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie*: EvTh 20 (1960) 218-35, reimpreso en *Gesammelte Studien zum AT*, 298-307.
— *Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie*: EvTh 29 (1969) 397-416.
— *Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten*, en H. Donner y otros (eds.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*. Fs. W. Zimmerli (Gotinga 1977) 547-57.
— *Prophecy from the Eight through the Fifth Century*: Interpr 32 (1978) 17-30.

— *«So sprach Jahwe zu mir, als die Hand mich packte». Was haben die Propheten erfahren?*: Theologie der Gegenwart 28 (1985) 77-86.
Wood, H. G., *The Prophetic Interpretation of History*, en *Christianity and the Nature of History* (Cambridge 1934).
Würthwein, E., *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*: ZTK 49 (1952) 1-16.
Ziegler, J., *Die Liebe Gottes bei den Propheten* (Münster i. W. 1930).
Zimmerli, W., *Wahrheit und Geschichte in der alttestamentlichen Schriftprophetie*: SVT XXIX (Leiden 1978) 1-15.
— *Vom Prophetenwort zum Prophetenbuch*: TLZ 104 (1979) 481-496.
— *La ley y los profetas* (Salamanca 1980).

Indice de autores citados

Indice analítico

Indice de citas bíblicas

Sólo indico las más importantes. En las páginas en cursiva es donde se encuentra la referencia más amplia al texto.